



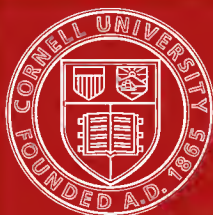
Cornell University Library
BX4720.P34 D5 1880

Provincial letters of Pascal / edited by



3 1924 029 444 357

olin



Cornell University
Library

The original of this book is in
the Cornell University Library.

There are no known copyright restrictions in
the United States on the use of the text.

<http://www.archive.org/details/cu31924029444357>

THE PROVINCIAL LETTERS
OF PASCAL.

Cambridge:

PRINTED BY C. J. CLAY, M.A.

AT THE UNIVERSITY PRESS.

THE PROVINCIAL LETTERS OF PASCAL.

EDITED BY

JOHN DE SOYRES.

“Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j’y condamne est
condamné dans le ciel. *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.*”

(Pascal MS.)

CAMBRIDGE: DEIGHTON, BELL AND CO.

LONDON: GEORGE BELL AND SONS.

1880

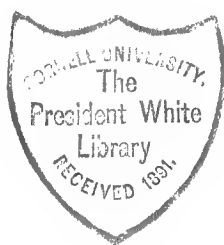


TABLE OF CONTENTS.

	PAGE
PREFACE	ix
INTRODUCTION	1
 I. <i>The Roman Church in the XVIIth century</i>	 1
§ 1. The Catholic reaction	1
§ 2. Results of the Council of Trent	2
§ 3. The Jesuits	2
§ 4. The Jansenists, and Augustinianism in the Roman Church	5
§ 5. The secular powers and the Papacy	6
§ 6. Ecclesiastical Literature	7
 II. <i>The Free-will Controversy</i>	 9
§ 1. The primitive doctrine of Grace	9
§ 2. Development of the doctrine of original sin	10
§ 3. Augustinianism and Pelagianism	11
§ 4. The Semi-Pelagian reaction	15
§ 5. Augustinian victory at the councils of Orange and Valence.	15
§ 6. Gottschalk	16
§ 7. The Roman position after the Council of Trent	18
§ 8. Jansen and Saint-Cyran	19
§ 9. Attacks upon the <i>Augustinus</i>	20
§ 10. Condemnation of the 'Five Propositions.'	21
§ 11. Dogmatic position of Jansenists and Jesuits	23
§ 12. The Censure of Arnauld	26
<i>Authorities</i>	30

	PAGE
III. <i>The Casuists</i>	31
§ 1. Asceticism of the primitive Church	31
§ 2. Influence of scholasticism upon Christian ethics	32
§ 3. Principles of Casuistry	32
§ 4. Early views of Probability	33
§ 5. Du Moulin's polemic against the Roman Church	35
§ 6. The influence of the Jesuits upon casuistry	35
§ 7. Pleas on behalf of the Casuists	36
§ 8. Polemic against the Jesuits	38
<i>Authorities</i>	44
IV. <i>Pascal</i>	45
§ 1. Pascal's 'conversion,' its causes and consequences	45
§ 2. His relation to the Jansenist polemic	46
§ 3. The Provincial Letters (I—X)	48
§ 4. The charges brought against Pascal	54
§ 5. The later Letters (XI—XVIII)	58
§ 6. Letters attributed to Pascal	59
§ 7. Pascal's position in literature	61
<i>Authorities</i>	62
V. <i>The Text of the Provincial Letters</i>	63
§ 1. Original editions	63
§ 2. How far Port-Royal contributed to the Letters.—Pascal's disclaimer	67
§ 3. Modern editions,—Maynard	68
§ 4. Bibliography	69
—	
THE FIRST LETTER	73
THE SECOND LETTER	86
THE THIRD LETTER	100
THE FOURTH LETTER	111
THE FIFTH LETTER	126
THE SIXTH LETTER	144
THE SEVENTH LETTER	162
THE EIGHTH LETTER	180
THE NINTH LETTER	199

TABLE OF CONTENTS.

vii

	PAGE
THE TENTH LETTER	217
THE ELEVENTH LETTER	235
THE TWELFTH LETTER	254
THE THIRTEENTH LETTER.	272
THE FOURTEENTH LETTER.	289
THE FIFTEENTH LETTER	308
THE SIXTEENTH LETTER	327
THE SEVENTEENTH LETTER	352
THE EIGHTEENTH LETTER.	377

APPENDIX

A. The 'Five Propositions'	403
B. The Censure of the Sorbonne upon Arnauld.	404
C. Variations in <i>Letter II.</i>	407

INDEX OF PERSONS	410
INDEX OF SUBJECTS	423

PREFACE.

It is a strange but not an unaccountable fact, that the greatest of French prose works has never yet been satisfactorily edited. The *Provincial Letters* have been reprinted so often that the bibliographer loses all count of editions, but not one of them supplies the setting which has been added to every obscure Greek or Latin author. The reason is not far to seek. At the time the Letters appeared, they were a contribution to a burning religious controversy in the first place, and were only admired in a subordinate way for their literary merits. Had the controversy about the moral teachings of the Jesuits been forgotten as completely as that concerning Jansen and the once famous "Five Propositions," the Letters would long ago have been placed in the same position with Lessing's Anti-Goeze pamphlets, or the polemical treatises of Junius and Burke. But in many countries of the Continent, including France, the Jesuit is still a factor in political and theological controversy, and the Society has never disavowed the authors whom Pascal immortalized. Consequently, almost all who speak of the *Provincial Letters*, speak as apologists or as opponents. On the one side Pascal is declared to have

been free from even the slightest exaggeration or inaccuracy; on the other he is even at the present day denounced as a slanderer of the worst sort. Between the two parties, the real work of criticism has been naturally neglected. It is true that the text of the *Provincial Letters* has been in recent years carefully revised from the original editions, and that Sainte-Beuve and Reuchlin, in their histories of Port-Royal, have supplied admirable and sufficient commentaries. But they are not always at hand, and neither work has been translated. A general reader, therefore, whose acquaintance with the ecclesiastical history of the XVIIth Century is slight, will look in vain for any adequate help in the way of notes. He will be, in consequence, as much under a disadvantage in following Pascal's polemic as a reader of Junius would be, if left in ignorance as to the limits of the prerogative in 1769, the policy of the "Bedford gang," and the real characters of Grafton, Draper, and Horne Tooke.

One exception is to be found in the bulky edition published by the Abbé Maynard in 1851. It has the merit of giving a fairly accurate text, but with some variations between the earlier and later editions made on purely subjective grounds. The historical allusions are explained, always copiously, and often satisfactorily. But an editor, who according to his title-page, sets out with the express purpose of refuting his author¹, stands in a somewhat peculiar position. The Abbé Maynard was of opinion that Pascal had grossly

¹ 'Les Provinciales.....et leur réfutation,' par M. l'Abbé Maynard. Paris, 1851. 2 vols.

misrepresented the Jesuits, and his primary object was to convict him of ignorance and deliberate unfairness. The result is naturally that which would ensue if the Dialogues of Plato were edited by some modern admirer of the Sophists, who should avenge them by abusing Socrates at the bottom of each page. Not a few Catholic critics have admitted that the advocacy of the Abbé Maynard has not been beneficial to his clients.

The present edition attempts two objects. In the first place to furnish students of French literature with an accurate text, supplemented with necessary historical notes. In the second place to offer theological students the materials for thoroughly investigating one of the most important pages in ecclesiastical history. It is hoped that the arrangement of the volume will prevent any confusion in the attempt to combine these objects. The Introduction contains special essays upon the great controversies upon Free-will and Casuistry, without some previous knowledge of which it is impossible to follow Pascal's polemic. A memoir of his life belongs rather to an edition of his greater, though unfinished work, the *Pensées*. It had been originally contemplated to prefix a complete biographical sketch to the present edition. But this purpose was rendered superfluous by the recent publication of Principal Tulloch's admirable monograph, which is likely to have been in the hands of all readers of the present edition. In consequence, only those features of Pascal's life are touched upon, which have direct bearing upon the subject of his first literary work.

It might seem presumptuous to put forth an edition of any writing of Pascal's at a time when the literary world is expecting the great work which is to crown M. Faugère's career as the first, both in seniority and authority, of critics upon Pascal. But the present writer is far from the rashness of entering into any competition with one whom all students of Pascal regard as their master. Questions of exclusively literary judgment are touched upon only so far as is indispensable for the aid of English readers. In those which concern theology, following the footsteps of Reuchlin, Sainte-Beuve, Beard, and Tulloch, and acknowledging his great indebtedness to their researches, he has attempted, in the land of Milton and Jeremy Taylor, to facilitate still further the study of the masterpiece left by their contemporary and their equal.

INTRODUCTION.

I. THE ROMAN CHURCH IN THE XVIIITH CENTURY.

HARDLY any period in European history presents so many instructive points to the student of ecclesiastical history, as the years immediately succeeding the Peace of Westphalia. Seldom, if ever, have the external landmarks of a Congress and a Treaty synchronized so emphatically with movements of thought and feeling. The two great armies had sheathed the sword, and were counting up the losses and gains of a campaign which had lasted for nearly a century and a half. Politically, the Protestant nations were the victors, and the recent Revolution in England still further strengthened the cause for which Gustavus had fought. The great Monarchical Reaction in the countries of the North was indeed in progress or in prospect, but it did not threaten the creed in which monarchs welcomed an increased prerogative. But the Catholic Church could look back with equal satisfaction upon a series of successful conflicts which might almost seem to have effaced the Reformation, and to have stopped the work of Luther. In Italy and Spain all signs of Protestantism had been long checked. In France the Huguenots, few in numbers, and no longer claiming a Coligny or a Duplessy Mornay, maintained a precarious existence by dint of obsequious flatteries of Mazarin and the Queen Mother¹. In

§ 1. The
Catholic
Reaction.

¹ The National Synod, held at Charenton before the outbreak of the Fronde, thus addressed Anne of Austria:—"...Toutes ces rares qualitez, "Madame, nous sont autant de gages & de cautions assurees de toute sorte

Germany itself, while more than one prince, like the Landgrave of Hesse-Rheinfels (1652), returned to the arms of Rome, orthodox Protestantism was narrowed into a slavish following of the *Concordienformel*, supported by a species of new scholastic system, wanting only in the philosophic acuteness of the old. Calixtus, the true successor of Melanchthon, was denounced as a heretic for his efforts to reconcile the contending parties, and to found a freer Christianity upon the basis of sound historical research.

§ 2. Council
of Trent.

But it was not only in the weakness of adversaries that Rome was enabled to triumph. The Council of Trent, notwithstanding all the failures and compromises which make its true history read like a satire, had nevertheless effected much. It had purged the Church, in theory at least, of the worst abuses which Luther had denounced. It had obtained formal and unquestioning reception of its doctrine from the Italian States, Portugal, Poland and the Emperor; with slight political reservations alone from Spain, Naples and Belgium; partially at least in Hungary and Switzerland; and in France as far as dogma was concerned. And the new edifice was defended also by new forces. We shall have occasion later to deal at length with the influence which the Society of Jesus exercised as a whole upon Roman doctrine and practice. But the most partial of adversaries could not but admit the immense assistance which was given, and at a time when it was most needed. The effect can only be compared to that of the transfusion of new and healthy blood into a gangrened body. For whatever obloquy the Jesuits may have merited in their later development, they are no exception to the profound truth, that all great movements have a noble beginning. Luther, when he fixed his ninety-five *Theses* on the door of

§ 3. The
Jesuits.

“de félicité, sous l'administration heureuse de vostre Majesté. ...ayant
“pleu, dès le commencement de sa Régence d'asseurer nostre condition, et
“de fraîche date nous ayant fait ratifier par le Commissaire du Roy ses
“bonnes inclinations en nostre endroit, à ce que ses *Edicts* nous soient inui-
“tablement observez.” There is almost a prophetic plaintiveness in this appeal to promises so soon to be broken.

the Schlosskirche at Wittenberg, was filled by no more pure and lofty purpose than that which actuated Loyola and his companions, seventeen years later, when they vowed at Montmartre to give themselves to the service of the Church. And making all necessary deductions from the rhetoric of accounts furnished chiefly by the actors, no impartial student of history will deny that the achievements of the Society in foreign missions and in education remain a monument which will never be forgotten.

What, then, were the causes which provoked a series of attacks upon the Jesuits, both within and without the Church, not from Protestants only, but from some of the firmest and warmest adherents of the Roman obedience? For a long time history, written in a polemical spirit, gave no satisfactory answer to the question. A superficial and merely empirical treatment regarded certain isolated facts, such as the regicide theories of Mariana, the laxity of Jesuit casuists, as at once effect and cause, and as furnishing a complete solution of the difficulty. On one side, the Society seems an almost diabolical conspiracy against primitive faith and purity, deliberately sapping the foundations of tradition and moral principle. On the other side, forgetful of the censures of many Popes, the ultra-Catholic notes that the Jesuits have espoused and furthered almost every anti-Protestant movement, and he regards them as the very soul of the visible Church, and as the special instruments of Providence in her behalf.

In opposition to these theories, scientific history perceives that the Jesuits were simply the practical and logical exponents of the later Roman system, founded by Gregory and Hildebrand, never shattered even by the many schisms and anti-popes; provided with a philosophy by Aquinas, and with a creed by the Council of Trent, and finally crowned in our own times at the Vatican Council. The Primitive Church had declared enmity to the world, its politics, arts and sciences: the more earnest of that period buried themselves in the deserts, exposed themselves on

pillars, and proclaimed the sinfulness of marriage. These were the Jesuits of asceticism.

Then the Church gained power and riches, and believed that these things were good, and it was necessary to prove that a mixture with the world, holding it in subjection if possible, submitting to it if necessary, could be reconciled to the original charter. This was not difficult, for the bulk of mankind will accept any theory which savours of compromise, and makes no disagreeable claims upon their powers of reasoning. When the great Catholic reaction began after the Reformation, it was due to the fact that there were men to be found who were prepared to be as cynically logical in their efforts for the worldly advancement of the Church, as ever Simon Stylites or Pachomius for the opposite ideal. Principles which Aquinas and Antonino had veiled in discreet language, and hedged round with elaborate distinctions, were developed with a ruthless consequence which gave as many opportunities to the enemy as arguments to the friend.

Some little leaven of *esprit de corps* naturally contributed its share. As the Dominicans and Franciscans had their pet dogmas, for which their champions had fiercely argued, the Society of Jesus, the recognised life-guard of the Pope, would not be behind. And it is clear that no random choice was made. The new movement of reconciliation with the world, together with a gradual externalization of worship and devotion, demanded the adoption of a system of anthropology and soteriology in which some other elements than the Divine Grace alone should act upon fallen human nature. It was necessary to soften down the rugged paths of sacramental penance, so as to persuade mankind that it was as easy to be saved as to be lost. This the Jesuits did, with a vigour and thoroughness well supported by an admirable organization. Nothing was less "Jesuitical," — to use the proverbial meaning of the epithet, than their manner of action. Their doctrines were put forth openly, almost boastfully, in sermons and treatises. They were

among the first to make use of the vernacular in dealing with the most abstruse questions of dogma and ethics. They were the forlorn hope of Rome, winning brilliant victories in all parts of the inhabited world, and repaid with suspicion, and envy even by those who profited most by their achievements. But they had given ample cause for opposition. The hierarchy were alarmed at the claim of exemption from any jurisdiction except that of the Pope and the General, and the fate of Cardinal de Tournon and Bishop Palafox prove that this was no mere flourish of the debating-school. The secular clergy were furious at seeing the most eligible penitents, as well as the richest legacies, carried off by the members of one Order. The other Orders felt the natural rivalry redoubled by the feeling that the Jesuits had outstripped them in popularity and success. Even the Vatican looked with mixed feelings upon this Prætorian guard, almost as dangerous to its patrons as to its enemies.

From no quarter, naturally, was the opposition stronger than from the small section of theologians, within the Roman obedience, who still held to the practice of the Primitive Church and to the doctrinal system introduced by Augustine. In every respect they found the action of the Jesuits reprehensible; whether in unduly magnifying the Pope's authority, or as unduly minimizing in fundamental truths to obtain an entry in China and India. The Jesuits' view of the Free-will controversy was as repulsive to the ardent followers of Augustine, as was the relaxed moral system which strove to widen the narrow path leading to eternal life. It is historically clear that the attack commenced with the Jansenists, the name by which the party in question was known from the middle of the century¹.

§ 4. The Jansenists.

¹ The Jansenists, to balance their many virtues, were not distinguished for mildness in controversy, and they were certainly the first assailants. They were fond of exercising an irony of a ponderous and Miltonic order, as for instance, in a pamphlet against the Sorbonne, lying before me, called the *Faculté de théologie d'Anière, dans la ville d'Onopolis, sur la rivière d'Amathie*.

A book written by the notorious literary free-lance Garasse, in which the paradoxes and the laxity of his colleagues were carried to a ridiculous extreme, called forth from the Abbé de Saint-Cyran an annihilating criticism¹. The Society, although somewhat ashamed of their champion, could not disavow principles which were to be found under the approbation of its generals, and felt that Saint-Cyran's strokes passed over the prostrate Garasse into their own stronghold. This was the first skirmish in the great war in which Pascal was to take so important a part.

The Jansenists were not the first or the last minority which has found safety in attack rather than defence. Their own position was difficult to justify against skilful opponents. They denounced Calvin, although they held an absolutely identical doctrine of predestination. They professed obedience to the Vatican, but were capable of quoting the most damaging facts, such as the cases of Honorius and Liberius, to limit his authority in deciding matters of fact. They professed to accept the doctrines of Trent in their entirety, but they consistently taught the necessity of subjective fitness in communion, and virtually rejected the doctrine of '*opus operatum*,' or in other words, that the duly administered rite acts as a charm.⁷ In one word they were splendidly illogical.

§ 5. The
Secular
Power and
the Papacy.

Side by side with the conflict of dogma, it is interesting to trace in the Republic of Venice the first beginnings of the modern system which separates the functions of the state from any connection with a particular form of religious belief. That Cromwell, had his life been longer, would have attempted to extend the toleration he clearly approved of, is likely; although it is more than probable that his attempt would have failed in face of opposition from Puritan as well as High Churchman. Indeed, so long as Rome and the Catholic nations held to the belief that a

¹ Garasse published his *Somme des veritez capitales de la Religion Chrestienne* in 1625, Saint-Cyran's reply appeared in the following year. Bayle calls Garasse "l'Hélène de la guerre des Jésuites et des Jansénistes."

heretical ruler might be deposed and assassinated, a belief which the fate of two French kings exemplified in practice, it was hardly to be expected that measures of defence and prevention should not be adopted on the other side. The interests of toleration were indirectly served by the jealousy and the fears of the rulers themselves. Long before the time of which we are speaking, and especially in this country, the quarrel of king and pope had gained snatches of liberty to the people. But in the seventeenth century the Papal authority was forced to confine itself to empty protestations. The machinery of election, and the influences brought to bear on each Conclave, precluded the danger of another Gregory or Hildebrand, whose opportunity now was in the ranks of one of the great Orders. The system of "Exclusions," claimed by the Emperor, France, Spain, and Portugal, confined the chances of election to the members of Italian princely families, to prelates and officials of the Roman Curia. Innocent X (Pamfil, 1644—55) had gained the tiara as a recognition of his presumed harmlessness, and but for his share in the Jansenist controversy, would be chiefly remembered through the ruinous corn-monopoly at Rome, and the instructive career of Donna Olimpia.

It is only however when we turn to the field of literature Theological Literature. that we perceive the real deficiencies of the Catholic reaction, even in its highest tide of external success. All the undoubted talent, zeal and learning possessed by many of its adherents, yet failed to produce any works capable of surpassing, or even equalling the masterpieces of Protestant culture. When later, a Bossuet or a Fénelon united genius with learning, they could not prevent themselves from being regarded askance by Rome, the *Exposition* of the former being unofficially disavowed, while the latter met with formal condemnation. But there was no Bossuet in 1650, to rival the glories of Jeremy Taylor and of Milton. Petau may indeed take equal rank with Ussher and Sanderson as a mine of erudition: but not even the authority of a still greater successor of his in our own day can strengthen the

argument for an Infallible Church by laying bare the Fallibility of its first centuries. But there was no lack of writers in every quarter of the theological field, and on each side of every theological controversy. Within the pale of the Church, although surveyed with interest from without, many of the ancient questions which had rested for centuries amid the dust of convent libraries, were now once more debated. With one of these, the old battle-field of Pelagius and Augustine, more than once renewed, the following pages will be to a great extent occupied. Other controversies sprang more legitimately from the conflict of opinion as to practical questions of religious life, the solution of which could not be evaded. Such was the dispute upon the principles and rules of Casuistry, espoused although by no means introduced by the Jesuits, and the discussion of which continues even to the present day. The history of these two disputes must now be examined.

II. THE FREE-WILL CONTROVERSY.

*"Paulus genuit Augustinum; Augustinus Calvinum; Calvinus Jansenium;
"Jansenius Sancyranum; Sancyranus Arnaldum et fratres ejus."*

(Jesuit Adage.)

IT will be necessary to review briefly the history of § 1. The
doctrine on the subject of Free-Will and Predestination, in primitive
order to understand the exact moment occupied by the doctrine of
the Jansenists and Jesuits in the controversy. Grace.

It is commonly stated that the writers of the Ante-Nicene period, and indeed all before the time of Augustine and Pelagius, presented both sides of the question in simple and unscientific words. If Bull's system be accepted, of interpreting the earlier by the later teachers, such a result may very probably be reached. But a more strictly historical method leads to no other conclusion than that the Freedom or Independence (*αὐτεξούσιον*) of Mankind is a primary factor in all the teaching of this period. A remarkable passage in the first Apology of Justin Martyr (cap. 43), is perhaps the strongest instance of this. He says:—"But this we assert is inevitable fate, that they who choose the good have worthy rewards, and those also who choose the opposite. For not like other things, as trees and quadrupeds, which cannot act by choice, did God make man; for neither would he be worthy of reward or praise did he not of himself choose the good, but were made so; nor, if he were evil, would he be worthy of punishment, not being evil of himself, but being able to be

"nothing else than what he was made." Hardly less positive are Tatian (*Or.* cap. 7), Athenagoras (*Leg.* 31, and *de Resurr.* 12, 13, 15), and Theophilus (ἐλεύθερον γὰρ καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ Θεὸς ἄνθρωπον *ad Autol.* II. 27). Minucius Felix goes so far as to refute as a false accusation the notion that God judges men not only according to their works, but according to predestination (*Octav.* XI. 6). Clement and Origen deny that there can be any attribution of sin without complete free-will. Irenæus and Tertullian, although not so uniformly, furnish statements as distinct and emphatic¹.

§ 2. Development of the doctrine of original sin.

But when we examine the teaching of the same Fathers upon the subject of the Fall, and its results to the human race, it becomes obvious that any inferences hastily drawn from the previous utterances must be widely modified. In Irenæus we already find germs, more fully developed in Tertullian and Origen, of the doctrine of a general corruption. It is true that the narrative of Genesis was not regarded as other than an allegory by Origen, while Irenæus was undecided, yet on the other hand Tertullian insists strongly on the historical aspect². Yet all the Catholic teachers were agreed in the belief that *a disobedience was committed, and a Fall was the consequence*; while the *cause* of the catastrophe was explicitly or implicitly attributed to man's free agency. Tertullian's traducianism helped the gradual formation of the doctrine of original sin (*vitium originis*), a term first found in his writings³. But neither he nor any writer before Augustine entertained the belief that this *vitium originis* was imputed to infants; and even Cyprian, who advocated their baptism on account of it, considered that they would

¹ Clem. Alex. *Coh.* p. 79, and *Strom.* VII. 855; Origen *de principiis*, lib. III. passim; Irenæus IV. 4, p. 231 ff.; Tertullian *adv. Marc.* II. 8.

² Origen *de princ.* IV. 16; *contra Cels.* IV. 40. According to the fragment of Anastasius Sinaïta preserved by Massuet, Irenæus in his polemic against the Ophites, accepted the story of the serpent πνευματικῶς not ιστορικῶς. But authorities are divided as to its genuineness. Tertullian *adv. Judæos*, *de virg.* vel. cap. XI.; *de resurr. carn.* 61.

³ *De anima*, c. 41.

be thereby purged from the contagion of *others'*, not from an *individual* fault¹.

A very important century passed without any apparent modification of this general teaching of the Church. But it would betray a very shallow consideration of its history were we to conclude that the controversies upon the Nature of Christ had no reflex action upon other doctrines, and especially upon anthropology and soteriology. The great teachers of the East, Athanasius, Cyril of Jerusalem, Basil, Ephrem Syrus, and above all Chrysostom, asserted in the most trenchant terms man's freedom to choose good or evil, and denounced every excuse drawn from an assumed fate or Satanic influence². Even Gregory of Nazianzum, to whose authority Augustine so frequently appealed, is very far from anticipating him in his later view of Grace. He admitted that sin had brought with it a serious corruption of both understanding (*νοῦς*), and soul (*ψυχὴ*); but he never considered that this corruption was universal, nor that it incapacitated man from choosing the good. Accordingly, Augustine's quotations are of a very inconclusive nature, and in some cases they absolutely misrepresent the sense of the original³. He was more successful in his appeal to his Western predecessors, Cyprian, Arnobius, Hilary and Ambrose, though none of them ventured to exclude free-will altogether as a function of salvation⁴.

Augustine himself, in his early polemic against the Mani-
§ 3. Augustinianism

¹ Tertull. *de baptismo*, 18; (cf. Neander, *Antignostikus*, p. 209 ff. Cyprian, *Ep.* 64).

² Athanas. *contra gentes*, c. 2, and the passage in the 3rd Oration against the Arians, where he says that "many Saints have been pure from all sin," like Jeremiah and John the Baptist. Cyrill. *catech.* iv. 19. Basil's oration *περὶ τοῦ ἀνθρώπου*, regarded as spurious by Garnier, has been vindicated by Pelt and Rheinwald (*Homil. Patrist.* i. 2, p. 192). Chrysost. *hom. in ep. ad Rom.* xvi.; *in ep. ad Hebr.* xi. (Hagenbach, *Dogmengeschichte*, p. 240 ff.).

³ This is conclusively proved by Ullmann in his monograph *Gregor von Nazianz*, p. 306 ff., where the original passages are placed in parallel columns with Augustine's paraphrase.

⁴ Arnob. *adv. gentes*, i. 27; Cyprian *de Orat. domin.* c. 12; Hilary. *tract. in Psalm.* 118; Ambros. *apol. David.* c. 11.

and Pelagianism.

chæans, made no departure from this universal doctrine. Indeed, his power of epigrammatic expression led to utterances, some of which were afterwards modified in the 'Retractations,' totally opposed to his later views¹. It has been often debated whether these later opinions represent a reaction from those of Pelagius, or not. Historically, the matter is difficult to decide, and not of great importance. For it is clear that the explanation of their development is to be sought, not so much in outer events, as in the personal history of Augustine himself². He had succumbed to the worst temptations of sensuality, and had found the inefficacy, in his own case, of his occasional longings for reform. What more natural than that he should conclude, from his own experience, the helplessness of the human will, the utmost effort of which, when directed towards virtue, seemed only to be passive submission to the work of Grace? To accept this position is by no means to adopt the false and obsolete principle of explaining and tracing great movements from individual action. For Augustine, in this question, represented the consciousness of many thousands, though probably at no time, of the absolute majority of Christendom. He put into exact logical form, just as Pelagius did on the other side, what had been in them a vague feeling. And the supremacy of his intellect is proved by this undoubted fact, that he forced upon the unwilling majority a system unknown to earlier teachers, in direct discord with the sentiments of his Eastern contemporaries, and contested by many in the West. And this system was destined to retain its influence for fourteen centuries, and to extort at least a partial assent from a Semi-Pelagian Christendom.

The great bishop of Hippo will always retain the cele-

¹ "Nos dicimus nulli naturæ nocere peccata nisi sua; nos dicimus, nullum "malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse." (*De Gen. contra Manich.* II. 29.) Elsewhere, "aut enim et ipsa voluntas est, et a radice ista "voluntatis non receditur, aut non est voluntas, et peccatum nullum habet, etc." (*De lib. arbitr.* III. 17.)

² Wiggers, I. 455 ff.

brity due to his genius and piety; but history must also recognise in him the successful patron of two new opinions (*αἰρέσεις*), viz. absolute predestination and the legitimacy of using force in differences of religious belief, of which it can be safely said that the former caused more controversy, and the latter more crimes, than all other heresies collectively in the history of the Christian Church¹.

The three doctrines of Grace will be more clearly understood by the following tabular statement:—

I. PRIMITIVE DOCTRINE, (afterwards called Semi-Pelagian and Arminian).	II. AUGUSTINIAN DOCTRINE, (held subsequently by Gottschalk, Calvin, Jansen, Edwards, &c.).	III. PELAGIAN, (explicitly held by Socinians, and virtually by some Jesuits).
There is a great difference between the condition of Mankind now, and before the Fall, in all respects. Adam was immortal, and free from possibility of disease. He had free-will, and knew God and His laws.	The first man possessed an absolutely sinless and faultless nature, mentally, morally and physically. It was easy for him to obey God's commands, but nevertheless he needed Grace to persevere in obedience. He was no more subject to death than to disease, and had he persevered in good, he would have perfected his will into the impossibility of sin. In him all sexual desire was subject to reason.	Man's condition before and after the Fall is identical. Adam possessed free-will, his body was from the first subject to disease and death, as it is now. But he enjoyed the privilege that no examples of evil were before him.
The first man was tempted to sin by Satan, and the result of his Fall was and is communicated to his posterity, in whom the original goodness and free-will, though <i>not totally destroyed</i> , is greatly impaired. <i>Mankind, therefore, is neither totally corrupt, nor completely healthy, but suffers from a constitutional disease.</i>	Adam sinned, and with him all Mankind. The result was not only the introduction of death and disease, but a <i>total depravity</i> of the will, which can never in future turn itself to good. It is communicated in generation to children, to whom this original sin is equally imputed, and in whose nature it descends. <i>Mankind, therefore, is morally corrupt.</i>	There is no original sin, in other words, Adam's offence injured himself alone. <i>Man is therefore morally healthy</i> , and is able to choose good or evil at his will.

¹ Augustine was at first opposed to the employment of force in religious conflicts, but changed his views in the course of the Donatist controversy. It is unnecessary to mention that his authority was *always* invoked as justifying persecution. See, for instance, Bossuet's letters about the treatment of the Huguenots (*Œuvres*, ed. 1841, vol. xvii. *passim*).

III. Grace.	I. PRIMITIVE DOCTRINE, (afterwards called Semi-Pelagian and Arminian).	II. AUGUSTINIAN DOCTRINE, (held subsequently by Gottschalk, Calvin, Jansen, Edwards, &c.).	III. PELAGIAN, (explicitly held by Socinians, and virtually by some Jesuits).
	Man's weakness needs the frequent assistance of Divine Grace, which works with his will, and is obtained both in isolated outpourings, and through the ordinances of the Church. This is particularly the case in Baptism, without which no one can be purified of the original weakness, and saved.	In consequence of this total corruption, it is by Grace alone that Man can turn to good, and continue in it. It anticipates and accompanies those whom God appoints, and influences both will and understanding. It is the only source of Faith, of perception of good, and it is irresistible. The imputation of original sin is removed by baptism, which is indispensable, except in the case of the Old Testament faithful, and the martyrs.	Man's free-will enables him to will and work what is good. But he finds assistance in God's revelation, both of the Law and Gospel, and the example of Christ, as well as in ordinances of worship. There are two kinds of salvation: that of Christianity, open only to the baptized, and that which the pious and will-heathen can obtain.
IV. Predestination.	God's foreknowledge is the foundation of His decree. Yet man must attribute his salvation, not to his own deserts, but to grace. The Atonement of Christ was for all men.	God formed from the beginning the free unconditional and unchangeable decree to save a few from the otherwise inevitable condemnation. In consequence their salvation is certain, and they receive grace necessary for this result. For these alone Christ died. All others perish eternally for Adam's sin and their own.	God's purpose of salvation is conditioned by the moral conduct of mankind, which is foreseen by His omniscience. Christ's Atonement benefits all, but is only needed by those who have actually sinned.

These three main channels of doctrine were intersected by innumerable variations and modifications in mediæval and later times, which can only be briefly reviewed here. Nor is it the place here to comment upon the very obvious fact, that the Roman Church wavered from one to the other, now swayed by the personal authority of a teacher, now by the pressure of the majority¹, until it finally subsided into a modified Semi-Pelagianism, nominally holding Augustine's doctrines, and condemning those (like Calvin and Jansenius) who taught them. The Church of England

¹ Julian of Eclanum denounced the "*maxima stolidorum multitudo*" leagued against Pelagius in his time, though it changed sides afterwards.

was fortunate in preferring a charitable obscurity to the greater dangers of logical precision.

When the first campaign had ended by the solemn condemnation of Pelagius at the General Council of Ephesus, new adversaries appeared. It was impossible that even the influence of an Augustine could long blind the Church to the consciousness that a new departure had been taken, and that the disease of Pelagianism had been conquered by almost as dangerous a remedy. The new doctrine of special predestination and reprobation was denounced as being '*contrarium patrum opinioni et ecclesiastico sensui*,' by those whose Catholicity could not be lightly questioned¹. Cassianus, a pupil of Chrysostom's, and the monks of Massilia, were the leaders of this reaction. They condemned the rationalism of Pelagius as heartily as Augustine himself, but they repudiated with equal distinctness a doctrine which they declared to be founded upon unsound exegesis, and without support from earlier writers. They asserted that the disobedience of Adam had brought with it as a consequence a great diminution but not a destruction of moral power, and that salvation depended upon free-will as well as grace, the active proportion of each influence depending on particular circumstances. In answer to the passages from St Paul's Epistle to the Romans, adduced by Augustine and Prosper, they replied that none of the Fathers had understood them in this light. And, as has been already shown, they easily refuted the attempt to find authority in the earlier utterances of Catholic writers.

§ 4. The Semi-Pelagian reaction.

On the death of Augustine in 430, an appeal was made by Prosper, his faithful lieutenant to authority, in the person of Pope Cœlestinus, to stem the rapid spread of Semi-Pelagian opinions. The epistle of the Bishop of Rome adroitly avoided the necessity of condemning either the teaching of Augustine, or that of his opponents. Cœlestinus blamed the introduction of novelty ('*desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem, ... universalis ecclesia quacunque novitate*

§ 5. Augustinian victory at Orange and Valence.

¹ From the report of Hilary and Prosper to Augustine (Ep. 225).

'*pulsatur*,' &c.), and censured those presbyters who ventured to exalt themselves as teachers of their bishops; but he went no further.

Notwithstanding the ardent polemic of Prosper, the number and weight of opponents steadily increased after the middle of the century, the strength of their dogmatic position being fully shown in the *Commonitorium* of Vincentius of Lirinum. Although the name of Augustine is not mentioned, the object of this remarkable treatise is as unquestionable as the direct bearing of his famous maxim. In the year 472, Faustus, bishop of Regium, drew up a Semi-Pelagian confession of faith which obtained the sanction of the Council of Arles in 475¹. But these efforts were not able to counterbalance the strength of the Augustinian influence in Africa and at Rome, nor even to maintain the supremacy long in Gaul. Fulgentius of Ruspe, whose doctrine of original sin went further in its inexorable logic even than that of his master², succeeded in bringing the conflict, after many vicissitudes, to a successful issue. The Synods of Orange and Valence (A.D. 529) proclaimed the self-sufficiency of Divine Grace, although they were discreetly silent as to the consequences of Predestination.

From the sixth to the ninth century, the great controversy was suffered to rest. Notwithstanding the decisions of Valence and Orange, the Church as a whole held to a mitigated Semi-Pelagianism even in the West, while the writings of Joannes Damascenus expressed a more distinct form in the East³.

§ 6. Gottschalk.

In the year 847, a new champion of the true Augustinian theology arose, in the person of the Saxon monk Gottschalk, who adopted all the logical conclusions admitted

¹ *De gratia Dei et hum. mentis libero Arbitrio* [Bibl. PP. Lugd. viii.] Mansi vii. 1007. See also Wiggers ii. 350 ff.; Hase, *Kirchengeschichte*, p. 144; Baur, *K. G.* iii. 196 ff.

² Fulgentius held that not only all unbaptized infants, but even the unformed embryos, were sentenced to eternal fire. (*De fide ad Petrum*, c. 30.)

³ See the dissertations of Wiggers in the *Zeitschrift für historische Theologie*, 1855, 1857, and especially 1859 (p. 471 ff.), also Baur, *K. G.* iii. 39 ff.

by Fulgentius, although he repudiated, in common with both predecessors and successors, the further inferences pressed by his opponents. But notwithstanding the authority of Synods and Fathers on his side, he was bitterly opposed, persecuted, and finally (although not unanimously) condemned¹. The standpoint of the now dominant theology may be gathered from the articles drawn up under Hincmar's influence at the Synod of Quiercy (A.D. 853):—

(a) "There is but one Predestination, dependent upon "the gift of grace or retributive justice."

(b) "We have free-will to choose what is good, although "grace must *prevent* and sustain it."

(c) "God wills the salvation of all."

(d) "As Christ took the Nature of all men, so He "suffered for all²."

These doctrines were vehemently opposed by ecclesiastics like Remigius of Lyons and Prudentius of Troyes, and viewed with disapproval by Pope Nicholas I, but they represented a force not only sufficient to keep Gottschalk in prison for twenty years, but to connect a reputation of heresy with his name in later times. During the scholastic period, Augustine's theology came once more in the ascendant, though with several modifications, Anselm, Lombard and Aquinas, approaching nearer, while Bonaventura and the Scotists retained the Semi-Pelagian position. Bradwardine was perhaps the only writer of eminence who adopted the extreme conclusions of Gottschalk, although the early Reformers, Savonarola, Wessel and Wyclif, were impelled in the same direction by their repugnance to the shallow and corrupt views of justification which they found in practice. The same motive, added to a real knowledge of and respect

¹ See Baur, *loc. cit.*; Wiggers, p. 565; Robertson, II. 308 et seq. Nearly all that is known about Gottschalk is discussed in the monographs published by Ussher and Cellot respectively in 1631 and 1655.

² Hincmar, *de prædest.* c. 2, ap. Mauguin, and Mansi xiv. 919.

for the writings of Augustine, found a still more emphatic and decisive utterance in Luther; while Calvin, as will be shown later, though in no way differing from the principles of Augustine, yet carried them to the furthest logical development. In natural sequence appeared the great Arminian reaction within the Protestant Churches, during the next century.

§ 7. The Roman position after the Council of Trent.

But while the Council of Trent and the formal condemnation of Baïus¹ seemed to commit the Church of Rome to a distinctly Semi-Pelagian position, there were never wanting among its theologians, and especially from the Dominican Order, those who firmly held to the opposite side.

So important was this minority in numbers and influence that it ventured on its side a public condemnation of the almost Pelagian doctrines put forth by Less and Hamel (1587), and pressed upon the Vatican the consideration of similar views in the Jesuit Molina's *Agreement of Grace and Free-will*². Rome feared to decide either way, though the sequel will show that the hesitation was based on political rather than theological grounds. The question was submitted to the Congregation *De Auxiliis*, appointed by Clement VIII in 1598, the sittings of which were continued under his successors Leo XI and Paul V. The conclusion of fourteen years examination was to the effect that the Holy Ghost had not revealed a decision, and that each party should retain its private view in silence³.

From 1611 to 1640 the great controversy seemed to sleep,

¹ Baïus (de Bay) born 1513, †1589, aroused once more the old contest of Thomists and Scotists. No less than 76 *theses* from his writings, some of which were *verbatim* those of Augustine, were condemned in 1567 by Pius V, and again by Gregory XIII in 1579.

² *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, div. præscientiæ, prædest. et reprob. concordia.* (Olyssip. 1588.) The letter which Francis de Sales is said to have written to Lessius, endorsing his views, was never received as undoubtedly genuine, and (according to Crétineau-Joly, II. 79) it disappeared during the last century.

³ Aug. le Blanc (Serry), *Historia Congreg. de auxiliis gratiæ*, Antwerp, 1709, fol.; Baur, *K. G.* iv. 256 ff.; Hase, *K. G.* p. 488.

and the course of events in Europe furnished sufficient occupation for men's minds. But in the last-named year a book was published, which once more turned attention to the subject, and aroused a strife even more bitter and protracted than those which had gone before.

Cornelius Jansen, bishop of Ypres, had been connected from his youth by a tie of intimate friendship with Jean Duvergier de Hauranne, Abbé of Saint-Cyran¹. United in the conviction that a thorough reform was needed in the Church, the difference of their characters showed itself in the fact that while Jansen applied himself to a vindication of what he believed to have been primitive *doctrine*, Saint-Cyran's efforts were mainly directed towards a revival of spiritual *life*. Neither could claim, or wished to claim, the position of originators of a movement. The rigid Augustinian doctrine of Grace upheld by Jansen, had been ardently proclaimed by Bañez and the Dominican order on one side, and by Calvin on the other. The semi-mystical asceticism of Saint-Cyran and Port-Royal had been inculcated by many earlier teachers within the Roman Church, from the school of St Victor to Carlo Borromeo and Francis de Sales. But for the first time these doctrines joined in strict and logical alliance, with no flourish of school-rhetoric or fanatical exaggeration, but with the steadfast outspoken purpose of resisting the dominant current of theology.

Jansen's book, entitled the *Augustinus*, did not appear until after its author's death. Notwithstanding an earnest declaration of submission to Rome², the book was denounced, even before it was published, as a breach of the appointed

¹ Jansen b. 1585, †1638. Saint-Cyran b. 1581, †1643. For accounts of their lives see Leydeker's *Historia Jansenismi* (Ultraj. 1695), and the histories of Port-Royal. Sainte-Beuve's being the most complete.

² In the will, dictated on his deathbed to his friends Fromond and Calenus, we find the words:—"if, however, the Pope shall desire any alteration, I am an obedient son of that Church in which I have always lived." But his executors, in their subsequent action, seem to have taken the previous assertion "*it will be difficult to change anything*," as their rule. (Cf. Reuchlin, i. 590, Sainte-Beuve, ii. 91 et seq.; *Mém. de Lancelot*, i. 107.)

truce. And a very cursory perusal of the three ponderous folios will convince any impartial reader that, under the name of the Massilians, no other than the Jesuits were meant. Take, for example, the following headings of chapters : I. Lib. VI. Cap. 22: "*Alia eorum vitia ex eodem fonte, affectatio sanctitatis, jactantia, hypocrisis, venantio divitiarum sub pallio paupertatis, pompa vestium, et secularis fastus.*" Cap. 23. "*Tument scientiâ seculari et argutiis dialecticis; simia Aristotelis, rationem Scripturarum regulam figunt.*" But the following leaves no doubt:—" *Ante simulatè sancti, tandem apertè flagitiosi. Fallaces in obtrudendo fictos libros, in negando suos, in corrumpendo alienos. Mendaciorum et restrictionum mentalium architecti peritissimi.*" And Cap. 25: "*Ambiguis verbis dogmata exprimunt.....Romance Ecclesie reverentiam et in omnibus submissionem simulant.*" The Jesuits would have been indeed more than human had they submitted in silence to attacks so direct and transparent. Failing in their attempt to suppress the work before its appearance, they used every effort to obtain a speedy condemnation at Rome. But the success of the *Augustinus* was supreme. Edition followed edition in rapid succession. It was felt that no mere wordy compilation of old arguments, but that a great original work had been put forth. Saint-Cyran, who perused it eagerly in his prison of Vincennes, declared that, after St Paul and Augustine, his friend Jansen had written "most divinely" on the subject of Grace.

§ 9. Attacks upon the *Augustinus*.

The Jansenists, as they were now called, were attacked fiercely from many quarters. Habert, *Théologal*¹ of Notre-Dame, delivered during the winter 1642-3 three sermons from the metropolitan pulpit, denouncing the heresies of the *Augustinus*. Sermons at that time were still the most rapid and forcible instruments of controversy; they were the "press" of the seventeenth century. The tardy thunder of the Vatican was at length heard. Urban VIII had decided

¹ The *Théologal* was a canon with the especial function of giving instruction in theology to the clergy of the diocese, and preaching.

on the bull *In Eminentiori* in the spring of 1642, but it was not promulgated until the middle of the following year. It condemned the book in general terms only, as will be seen from the extract below¹, but with severity. The Pope wished to gratify the Jesuits without arousing the anger of the Dominicans.

For six years no decisive victory was gained by either party, mainly contesting a different but intimately-connected field of theology in the battles concerning Arnauld's *Fréquente Communion*, and the renewed attack upon the relaxed systems of the Jesuit casuists. But in 1649, Nicolas Cornet, syndic of the theological faculty of the University of Paris, denounced seven propositions, afterwards reduced to five, in the *Augustinus*, as containing formal heresy. It was well known that a definite and specific condemnation at Rome would be attainable as soon as a regular demand from a respectable portion of the French clergy should be formulated to that effect. Nearly a hundred episcopal and other signatures were obtained, but it is significant that the matter was studiously kept from the Assembly of the Clergy which met at the beginning of the year 1651. The efforts of the Jesuits were warmly supported by the Queen-regent, who was much under the influence of Annat, the king's confessor, and Vincent de Paul.

Accordingly the cause was carried to Rome, and each side was represented there by advocates who travelled from France for the purpose. The Pope appointed a congregation of five cardinals and thirteen doctors to examine the question, and took personal part in several sittings. The

§ 10. Con-
demnation
of the Five
Proposi-
tions.

¹ "Cum autem ex diligenti et matura ejusdem libri, cui titulus *Aveus-
TINUS*, lectione, postmodum compertum fuerit in eodem libro multas ex
"propositionibus a Prædecessoribus nostris olim damnatas contineri, et
"magno cum catholicorum scandalo et auctoritatis Apostolicæ Sedis con-
"temptu, contra præfatas damnationes et prohibitiones defendi.....Nos,
"librum prædictum, articulos, opiniones et sententias in dictis constitutioni-
"bus reprobatas atque damnatas, ut a nobis compertum est, continentem et
"renovantem...omnino prohibemus, ac pro vetito et prohibito habiteri volui-
"mus et mandamus."

Jansenists entrenched themselves on the identity of the Propositions with the teaching of Augustine, and when the decision was given against them, affected to be satisfied with the prompt assurance that no slur had been cast upon the latter¹. The condemnation was decided on towards the end of May (1653), and the Bull was published on the 9th of the following month. The Propositions thus anathematized were the following :—

I. There are divine commandments which good men, although willing, are unable to obey; and the grace by which these commandments are possible is also wanting.

II. No person, in the state of fallen nature, is able to resist internal grace.

III. In order to render human actions meritorious or otherwise, liberty from necessity is not required, but only freedom from restraint.

IV. The Semi-Pelagians, while admitting the necessity of prevenient grace, were heretics, inasmuch as they said that this grace was such as man could, according to his will, either resist or obey.

V. The Semi-Pelagians also erred in saying that Christ died for all men universally.

The announcement of this result brought triumph to the Jesuits, and deep though well-disguised disappointment to Port-Royal. The victors at once followed up their success by working for the reception of the Bull in France, easily gained through the Regent's influence, and by suggesting a formula of subscription in harmony with it, a matter with which the French clergy were occupied for the next four years.

¹ The reluctance of Innocent to condemn the Jansenists, and the plea alleged on his behalf: '*Il Papa non è teologo, è legista,*' have been often narrated. (See Brienne, *Anecdotes de Port-Royal*, *Histoire gén. du Jansénisme*, II. 146, Sainte-Beuve, II. 506 et seq.) When the Pope was asked whether the doctrine of *Gratia efficax*, as taught by Augustine, remained untouched, he replied promptly '*O! questo è certo!*'

Before continuing our summary of historical events, it is necessary now to examine the doctrines taught by Jansen and by his opponents respectively. That the *Augustinus* really and faithfully expounded the teaching of the great Father whose name it assumed, no impartial theologian of the present day can deny. That it followed, in all but a few technical expressions, the path of Calvin, is also certain. Therefore, both sides were right and wrong in the dispute: the Jansenists were right in claiming Augustine as their teacher, but wrong in the attempted distinction between their own doctrine and that of Calvin. The Jesuits clearly saw the fallacy involved in the latter plea, but failed to recognise that their own position was emphatically that of the Semi-Pelagians, even if Augustine might not have denied to some of them the qualifying prefix.

§ 11. Dogmatic position of Jansenists and Jesuits.

These assertions we proceed to prove. Jansen, like Augustine, Aquinas, and Calvin, held an eternal Divine decree, which, antecedent to all action, separates one portion of mankind from another, and ordains one to everlasting life, and the other to eternal punishment. "This," remarks the late Professor Mozley, "is the fundamental statement of both Augustine and Calvin; and it is evident that, while this fundamental statement is the same, there can be no substantial difference in the doctrines¹." What is here said of Augustine and Calvin, is equally true of the others. The subjoined table, in which the Five Propositions are placed in parallel columns with the passages in the *Augustinus* appealed to in support of the indictment, and also with those other passages by which its advocates sought

¹ Mozley's *Augustinian Doctrine of Predestination*, London, 1855, p. 413. While giving Professor Mozley the due meed of praise for thus proclaiming the absolute identity of so-called Calvinism with the teaching of Augustine, it must be recollected that the same truth had been explained 150 years before by Bayle: "Ainsi les uns ne voulant point avouer qu'ils fussent conformes à des gens qui passaient pour hérétiques, et les autres ne voulant point avouer qu'ils fussent contraires à un Docteur dont les sentiments ont toujours passé pour orthodoxes, ont joué cent tours de souplesse si opposez à la bonne foi que rien plus." (Art. *Jansénius*.)

to rebut the charges, will place the matter beyond a doubt in the case of Jansen¹. The famous distinction, mooted afterwards, between the truth or falsehood of the opinions on one side, and the *fact* whether they were or were not to be found in the *Augustinus*—the '*question du droit et du fait*,' although it could enlist the pen of a Pascal, was instantly decided by those who added to his good faith, a theological knowledge which he did not possess. Bossuet, writing to the Maréchal de Bellefonds, declared that the propositions were the "soul of the book," and in his famous Funeral Oration upon Cornet, he credited him with having exactly marked off "the limits of truth and error."

That the Jesuits professed substantially the primitive opinions inherited by Cassian and the Massilians, is equally clear. It can be proved not only by comparing the utterances of Molina with that of the early Semi-Pelagians, but by distinct admissions on their part. It is to their credit to point out that not a few of them honestly confessed it, and rebelled against the assumed infallibility of Augustine. Rapin, for instance, in the *Histoire du Jansénisme* (quoted by Sainte-Beuve), speaks most candidly of the "adventures" of the Augustinian theories². Adam, another Jesuit, went further, and boldly denounced "*l'Africain échauffé et le docteur bouillant*." But in the case of a Jesuit theologian, far more important than either Rapin or Adam, we have '*reum confitentem*.' This was Ripalda (b. 1595, †1648), a distinguished professor of theology at Salamanca, whose merits are warmly enlarged upon by Sotwell, in his continuation of Ribadaneira and Alegambe, and especially in respect of his knowledge of Augustine:—"Theologiam docuit "*Salamanticæ tanta nominis fama ut paucos ad eum diem "ibi habuerit Societas...Fuit enim subtilis admodum in disputando, solidissimus in opinionibus e Cathedra propug-*

¹ See Appendix A.

² *Port-Royal*, II. 132; see also Reuchlin, I. 614.

³ *Lettres de Gui Patin*, ed. 1691, I. 162; Reuchlin, *Geschichte von Port-Royal*, I. 611; and Bayle, *Art. Adam*.

"*nandis, SS. Patres, AUGUSTINUM PRÆSERTIM, continuo evol-
 "vebat*." In the third volume of his *De ente supernaturali*,
 which appeared in 1648², occurred a passage which appears
 to have passed strangely unnoticed for a long time, until
 the Jansenists gave it a well-deserved publicity. It is as
 follows:—"Again the mind of Augustine *and the truth of*
"our doctrine (for R. was engaged in proving that the Jesuits
 "were the true Augustinians), may be gathered from the
 "writings of his disciples. Among whom Prosper was con-
 "stant and unhesitating in asserting that the Divine Grace
 "is simply '*sufficient*,' and common to all, even those who
 "do not co-operate with it. Which doctrine he sung beau-
 "tifully in his Poem *de Ingratis*, describing there the Grace
 "confessed by the Catholic Church:—

. . . . et formam hanc ascribitis illi,
 Ut cunctos vocet illa quidem, invitetque; nec ullum
 Præteriens, studeat communem afferre salutem
 Omnibus, et totum peccato absolvere mundum.
 Sed proprio quemque arbitrio parere vocanti,
 Judicioque suo, mota se extendere mente
 Ad lucem oblatam, quæ se non subtrahat ulli,
 etc. etc.³.

This passage, which the smallest notice of the context,
 and knowledge of Prosper's opinions, will identify as an
 imaginary utterance of a Semi-Pelagian, put forth by
 Prosper to be censured, is taken by Ripalda as the individual
 doctrine of Prosper himself. He accordingly bursts forth
 enthusiastically:—"I hear the Grace of God calling to all,
 "omitting none, diminishing from none, etc., etc." Well
 might the stern Jansenist critic relax into a grim smile,
 as he exclaimed:—"Oüy, ouïy, mon Père, on l'entend fort
 "bien, que vous reconnoissez les Demi-Pelagiens pour vos

¹ Ed. 1676, p. 478.—The modern historian of the Society of Jesus, Da
 Backer, somewhat strangely omits to notice so renowned a teacher.

² Coloniz in folio; afterwards with the two other volumes, Lugd. 1663.
 The latest edition, 4 vols. folio, Paris, 1870, is significantly described as
 '*expurgata*.'

³ Opp. Prosp. Aquit. cf. Migne, LI. 110.

"*prédécesseurs*." His colleagues might possibly urge that he was not an infallible commentator upon the Latin verse of Prosper, but they could hardly dispute his competence to state the elements of those doctrines which he gained his reputation by teaching.

§ 12. The
Censure of
Arnauld.

The many subtle distinctions, by which these clear identities were obscured, will be best explained in the following comments upon the *Letters of Pascal*. It is necessary now to return to the history of the controversy, from the time of the Bull of 1653. While the Jesuits were steadily pursuing their object of enforcing subscription to its terms, a new dispute arose¹. The Duc de Liancourt had been refused absolution by his parish-priest on no other ground than his sympathy with Port-Royal, and the fact that his granddaughter was a pupil of its school. The grievance was warmly taken up by Antoine Arnauld, the greatest writer *but one* on the Jansenist side. He had gained his spurs in the field of controversy by his book on *Frequent Communion* (1643), which held its own even against so redoubtable an adversary as Pétau, and finally was vindicated semi-officially at Rome from the attacks of his adversaries. A few months later he had mainly contributed to the publication of the *Théologie Morale des Jésuites*, a work with which we shall deal in a later section.

Arnauld's pamphlet, called *First Letter to a Person of Condition*, appeared on the 24th of February, and elicited no less than nine replies² in the space of three months. His rejoinder was not long delayed, and extended to a solid

¹ This Formulary, finally agreed upon by the *Assemblée* of 1656, was to be signed by ecclesiastics only, although nuns were included later. It was thus worded:—"I submit myself sincerely to the Constitution of our H. F. the Pope, and I condemn with heart and mouth the doctrine of the Five Propositions of Cornelius Jansenius, contained in his book called AUGUSTINUS, ... this doctrine is not that of St Augustin, which Jansenius has wrongly expounded, contrary to the true meaning of this holy Doctor." This declaration was not strictly enforced until 1660.

² Namely: (1) *Conférence d'un Catholique avec un Janséniste*.
(2) *Lettre d'un Abbé à M. Arnauld*.

volume of 250 quarto pages (July 10), with the title *Second Letter of M. Arnauld...to a Duke and Peer of France*. In this masterly production the whole controversy was examined with a logical precision and a weight of patristic authority that make the treatise even at the present day well worthy of careful study. It expounded the doctrine of '*efficacious grace*' from the time of Augustine, proved its identity with Jansen's teaching, and exposed the various manœuvres of the adversaries to discredit it. Among the illustrations, he dwelt upon the instance of St Peter, as of "*a just man to whom the necessary grace in order to act had been wanting*," carefully quoting Augustine and Chrysostom as his authority, but none the less adopting and defending the First of the Jansenistic propositions. He also strongly questioned whether they were actually contained in the *Augustinus*, either in words or by implication.

These opportunities for reprisal were not overlooked by the Jesuits, who were now powerfully reinforced, thanks to diplomacy of a very worldly order, by the great body of the Dominicans, or New Thomists. They at once caused a denunciation to be laid before the Sorbonne, and on the 4th of November a commission was appointed to examine and decide the question. The records of the sittings of this commission, the documents, memorials and pamphlets, fill up many hundreds (or even thousands) of pages, both in MS. and in print¹. On one side there was the greater erudition and talent, on the other the weight of numbers; on the merits of the question, as we have seen, much could be said by either party. But two measures of procedure adopted by the

(3) *Lettre d'un ecclésiastique à un de ses amis.*

(4) *Remarques sur la Lettre...par le Sieur Péan.*

(5) *Lettre d'un Docteur Catholique à une dame de condition.*

(6) *Lettre d'un Abbé à M. Arnauld.*

(7) *Discours d'un théologien désintéressé.*

(8) *Avis à M. Arnauld par un Docteur Catholique.*

(9) *Response à quelques demandes par le P. Annat.*

¹ The clearest *précis* will be found in the Historical Introduction prefixed to Vol. XIX. of the edition of Arnauld's complete works.

majority gave occasion to angry protests. In the first place, a number of monks were introduced, whose titles as members of the Sorbonne were merely honorary. Secondly, the arguments of the Jansenists were hampered, in their own opinion, by the adoption of a time-limit of half an hour for each speech, checked by a sand-glass. Pascal, it will be seen later, makes playful allusion to this not very tyrannical limitation of eloquence. For six weeks the discussions continued, the result being not difficult to foretell. Arnauld devoted all his energies to the work of influencing public opinion outside the Sorbonne, and in gaining the support of the moderate theologians, such as Launoi and Sainte-Beuve. Towards the end, despairing of success, and fearing the consequences of the imminent censure, he condescended to make admissions and disavowals which by no means redounded to his credit¹. But all was in vain. Not even the acceptance of the twofold Grace, in the sense of the Thomists; not even the assurance that "he condemned the Five Propositions, in whatever book they might be contained,"—appeased his adversaries. On the 14th of January, the first count of the indictment, i.e. the *question de fait*, was decided against him, by a majority of 124 against 71. The second, and more important question, as to the alleged heresy of the assertion concerning the Fall of Peter was argued from the 18th to the 29th of January (1656), with the same result. Arnauld was condemned by an even larger majority, and all who refused to sign the Censure were expelled from the Sorbonne².

The terms of the Censure, the full text of which will be

¹ See Reuchlin, *Pascal's Leben*, p. 75; Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II. 530; the *Précis Historique* already referred to; and Dumas, *Histoire des Cinq Propositions*, I. 145.

² Among these was Jacques Sainte-Beuve, a distinguished casuist of the severe, anti-Jesuitic school. The *Mémoires de Beaubrun* preserve a portion of his dialogue with certain inquisitors, who strove to extract a signature of the Censure:—

"Mais ne recevez-vous pas, lui ont-ils dit, la constitution du pape?—
"Oui.—Ne condamnez-vous pas la doctrine qui lui est contraire?—Oui.—M.

found in the Appendix, were studiously offensive, while preserving an appearance of tenderness¹.

The following history is so bound up with the person of Pascal, that it belongs to the section especially devoted to him, and is best explained in connection with the letters themselves. It is sufficient, in concluding this sketch of the great controversy, to note that the double fallacy about Augustine's teaching was not recognised until the publication of Bayle's *Dictionary* in 1695, and by Richard Simon about the same time. Their conclusions as to the identity of Augustine, Calvin, and Jansenius were scouted as heresy for nearly two centuries, even among Protestant theologians; and it was reserved for the late Dr Mozley to announce to the great astonishment, if not the scandal, of many of his readers, that which would have sounded a truism in the ears of Hooker and Whitgift².

"Arnauld a enseigné une doctrine qui lui est contraire.—C'est ce qui est faux, "a répliqué M. de Sainte-Beuve : car le pape n'a point condamné la doctrine "de la grâce efficace, qui est le sens auquel M. Arnauld entend sa proposition. "De plus, il y a deux choses dans cette proposition, les paroles et le sens : "les paroles sont de Saint Augustin : le sens est celui de la grâce efficace par "elle-même, nécessaire à toute action de piété : laquelle de ces deux choses "condamnez-vous? Ils n'ont rien répondu." (*Mém. de Beaubrun*, II.)

¹ After describing Arnauld's doctrine as "rash, impious, blasphemous, "and heretical," the document proceeds: "The Sacred Faculty had wished "heartily, having condemned the doctrine, to preserve to herself the person "of Antoine Arnauld, in truth most beloved by her, as a son by a mother; "and she had besought him to attend the Meetings, to submit himself, to "abjure his false and pestilent doctrine, &c."

² Dr Mozley had not yet accepted this result in 1847, for in his famous reply to the *Essay on Development*, published in the *Christian Remembrancer*, he attacks Calvin, and not Augustine, as one of the instances of the danger of introducing logic into dogma. (Ed. 1878, p. 43.) The *Augustinian Doctrine of Predestination* was published in 1855.

AUTHORITIES.

1. Wiggers. *Versuch einer pragm. Darst. des August. und Pelagianismus* (Hamburg, 1833), and *Schicksale der August. Anthropologie*, in the *Zeitschr. f. d. Hist. Th.* 1854, 1855, 1857, and 1859).
2. Mozley. *The August. doctrine of Predestination* (London, 1855).
3. Wörter. *Der Pelagianismus* (Freiburg, 1866).
4. Baur. *Kirchengeschichte* (Tüb. 1863).
5. Hagenbach. *Dogmengeschichte* (Leipz. 1867).
6. Mauguin. *Vett. auct. qui S. ix. de Prædest. scripserunt* (Paris, 1650).
7. Cellot. *Hist. Gotteschal. et Prædest. controuv.* (Paris, 1655).
8. Weiszäcker. *Dogma d. göttl. Vorherbestim. im 9 Jhrdt.* (In *Jhrb. f. D. Th.* 1859, p. 527).
9. Schneemann. *Entstehung der Thomistisch-Molinistischen Controverse* (Freiburg, 1879).
10. Arnauld. *Cœuvres*. Tomes XIX., XX.
11. Reuchlin. *Geschichte von Port Royal* (Hamburg, 1839).
12. Sainte-Beuve, *Port Royal* (tomes II., III., Paris, 1842—48).

III¹. THE CASUISTS.

"Sachez donc que leur objet n'est pas de corrompre les mœurs : ce n'est pas leur dessein. Mais ils n'ont pas aussi pour unique but celui de les réformer : ce serait une mauvaise politique." (Pascal, Letter V.)

It will not be necessary in this section to review, as in the preceding one, the progress of a controversy through the greater part of the history of Christendom. The ethical teaching of the Church while at enmity with the heathen world, or even when held in check by Christian emperors, is separated by a wide and disastrous gulf from that of the mediæval and still more from the modern Church, reconciled with the world, willing to consent to any compromise that might ensure present existence, and hold out hopes of future supremacy.

§ 1. Asceticism of the Primitive Church.

The most hostile criticism of a Barbeyrac or a Bayle can only point to passages where the Fathers, whose ascetic severity on any other topic would excite astonishment, tending to an apparent laxity in their attempts to explain and justify some of the actions attributed to Old Testament personages². They must admit that, whenever any one of these writers, from Tertullian to Joannes Damascenus, deals with the duties of mankind, a very opposite principle is manifest. Whether it is Tertullian denouncing the theatre as the abode of sin³; or Ambrose and Chrysostom enforcing

¹ The substance of this section had already appeared in an Article published in the *Churchman*, and is reproduced by permission of the Editor.

² For instance, Augustine and Chrysostom in dealing with the action of Abraham in the case of Hagar, and in denying that Sara was his wife. Cf. especially Augustine, *De Civit. Dei*, xvi. 25.

³ *De spectaculis*, passim. See also Ambrose, *de officiis Ministrorum*, I. 23.

the duty of alms to the verge of communism¹; or Basil declaring that all violence, even in self-defence, is sinful²; —all these represent a standpoint which in the 9th century was already deserted, and in the 12th almost unintelligible.

§ 2. Influence of scholasticism upon Christian ethics.

The causes of this change have been often and accurately described. The altered aims and spirit of the Church welcomed the authority of Aristotle instead of the New Testament; and the refined dialectic of the schools instead of the unsystematized teachings of the Fathers. The scholastic system was necessarily followed by the introduction of the casuistic treatment of morals, the method being now developed for the treatment of factors which had already attained maturity, viz. moral heteronomy as the principle, and the sacerdotal idea as the instrument. To attempt, as most Protestants and some Catholic writers have attempted, to attribute to the Jesuits the invention of those features of the system which most strongly revolt the moral sense, is to ignore very clear facts of history. This can be shown by simple quotations from writers who flourished before the Reformation.

§ 3. Principles of casuistry.

So soon as the individual conscience was deposed from its sovereignty, some method had to be contrived to reconcile or palliate the innumerable discrepancies and contradictions between the *dicta* of the confessors. The so-called 'doctrine of Probability' was the obvious and forced solution. It was impossible for the Popes to regulate all cases of conscience, or even to provide books which could anticipate them. Accordingly when *A* and *B* gave conflicting decisions about the moral quality of a given action under given circumstances, it was declared that, since each of these decisions was "*probable*" according to the judgment of its author, it might safely be followed by others in practice. And if once the basis of moral heteronomy be admitted, it is impossible to refute the logic of this consequence.

¹ Chrysost. *Homil. in Act.* opp. ed. Montfauc. ix. 93.

² Basil, *Ep. ad Amphil.* Can. 43, opp. ed. 1638, iii. 33.

Now this doctrine of Probability is found in its entirety in the writings of Aquinas, and all the later writers of the same school. No better instance can be chosen than from the writings of Cardinal Antonino, a distinguished writer of the 15th Century, canonized by his Church, and always regarded as one of the highest authorities on questions of morals¹. Antonino, in the beginning of his treatise *de Conscientia*, thus explains the doctrine :—

“That there may be contrary opinions among Doctors of greatest knowledge and sanctity, even concerning matters necessary to salvation, is clear from many examples. For B. Thomas in 4 (that is, in his Commentary upon the 4th book of Lombard’s *Sentences*), holds that it behoves not one lapsed into mortal sin to make confession forthwith (*statim*), except in certain most rare cases there enumerated, and Richardus agrees with him. But Hugo de S. Victor and B. Bonaventura hold the opposite opinion. Now the sanctity and learning of all these teachers are known to the whole Church : and the opinion of neither side is condemned. *Yet that of B. Thomas is more commonly followed, although it seems less secure.* Again, Raymundus in his *Summa* holds that it is universally mortal sin to have dealings with those under the greater excommunication. But B. Thomas and others teach the contrary, and their opinion is more commonly accepted. *And so innumerable examples may be cited*”.

This opinion of an early teacher may be compared with the statement put forth by the Jesuit Nouet, in one of his answers to the *Provinciales*, as a proof that here, at least, no new departure was taken. “All men know that there

¹ ANTONINO (de Forcigione), born at Florence 1389, †1459, of the Dominican order. Archbishop of Florence 1445. Took part in the Council of that city 1458. Canonized in 1523 under Pope Adrian VI. His whole works were republished in 1741, 8 vols. in folio, ed. Mamachi and Remadelli, Florence. The original dates are *Summa confessionalis*, Romæ, 1472, also in Italian ; and *Summa Summarum*, Nuremb. 1478, 4 vols. in folio.

² Antonin. pars i. tit. 3, c. 10, *de Conscientia*, § 10, fol. 63.

"are moral maxims of two sorts: firstly, those concerning which all Casuists are agreed, because they are made certain either by the distinct voice of Scripture, or the universal consent of the Church; secondly, those on which the opinion of writers is divided, and which can only be 'called probable.'..... As to the latter opinions, it is permitted to every one to select out of conflicting decisions that which pleases him best (*celle qui luy plaist davantage*), provided that it is really probable, that is, if it includes the following four notes established by Suarez¹. Firstly, it must not run counter to any truth universally accepted in the Church. Secondly, it must be in agreement with common sense. Thirdly, it must be based upon reason, and supported by good authority (*appuyée d'une autorité sans reproche*). Fourthly, if it has not the suffrage of the majority of Doctors, it must not be an opinion generally abandoned." (xx^{me} *Imposture*.)

One further quotation shall be made from the writings of Jacques de Sainte-Beuve, a theologian of eminent learning, strongly opposed to the Jesuits, and who for a long time espoused the side of Arnauld². Three volumes of decisions in cases of conscience were published, from which I extract the following:—

CASE 166. "It is beyond all doubt that, in matters of Morality there are many probable things; and that one may follow a merely probable opinion, in what only concerns human law." (III. 51.)

CASE 27. "Q. "May absolution be given to a penitent who has a probable opinion?" R. "The Confessor must absolve a Penitent who adduces an opinion which is not in his (the Confessor's) judgment untenable." (III. 117.)

¹ Suarez, *Disp.* XII. *de bon. et malit.* sect. 6.

² Born 1613, †1677. Deprived of his chair of theology, and inhibited from preaching in 1657, on account of his opposition to the Censure. Restored in 1665. His *Résolutions de plusieurs cas de conscience* were reprinted in 1705.

It may excite wonder that the Jesuits themselves, instead of making useless charges of inaccuracy against their assailants, did not more often resort to this obvious and decisive defence. As a matter of fact, the only writer who thoroughly attempted it—De Moya (under the pseudonym of Amadeus Guimenius in 1680), was promptly censured and silenced¹. The Church of Rome had begun to feel the real power of public opinion, and seemed not averse to allow the Society of Jesus to act as scape-goat, while continuing to benefit by the same system. On the other side, there was only one Protestant theologian who directed his attack against the moral system of Rome herself, and recognised that the Jesuits had only carried it out faithfully and logically. This was Du Moulin, in his *Traditions de l'Eglise*. Two instances drawn by him from the writings of Aquinas, Antonino and Navarre, may usefully be compared with two of Pascal's counts in the viith Letter:—

ROMAN OPINION, CENSURED BY DU
MOULIN.

"A woman who has received money as payment for impurity is not obliged to refund it, because this action is not contrary to justice." (Thomas II. 2, qu. 32, n. 7. Antonino p. II. tit. 2, c. 5.)

"One may give counsel to a man about to commit a sin, to induce him to choose a smaller sin." (Navarre l. III. *consil. de voto*, Cons. 36, n. 2.)

JESUIT OPINION, CENSURED BY PASCAL.

"Goods acquired by adultery, although obtained in an illegitimate manner, may still be retained legitimately." (Lessius.)

"When one sees a robber determined to rob a poor person, we may suggest to him that he should rather rob a rich man instead." (Vasquez.)

Having established, then, this position, it remains further to examine whether the Society of Jesus confined themselves merely to a logical development of pre-existent principles, or whether they contributed any element of their own, to which the epithet 'Jesuitical' can be applied. Hundreds

§ 5. Du Moulin's polemic against the Roman system.

§ 6. Influence of the Jesuits upon Casuistry.

¹ Guimenius ad Innocent. XI. Pont. Max. Romæ 1650, fol. See also *Avis à l'auteur d'un libelle*, Paris, 1689, 12.

of passages from Bauny, Escobar, Sanchez, Filliucci, and others have been quoted, which revolt the moral sense more than anything which could be adduced from writers of other schools; but when they are analysed scientifically, they are resolved into simple propositions based upon an abundance of what is called authority in the Roman Church. It is not difficult to understand the process by which the callousness and almost cynicism was acquired in dealing with delicate and painful topics. There is an unconscious as well as a conscious prurience, which induces men who lead a retired life to affect and seek knowledge in such subjects. And it is only reasonable to believe that the majority of these writers had no more unworthy motive than a little vanity in executing these dialectical *tours de force*. It was like a contest between mariners who could most nearly sail against the wind, or nearest to dangerous rocks without shipwreck. And it must be confessed that shipwreck, in the sense of a Papal condemnation, was by no means an exceptional catastrophe¹.

§ 7. Pleas
on behalf
of the
Casuists.

It is alleged also on their behalf (as it has been urged recently in similar cases even by writers of the Church of England), that these works were only intended for Confessors, and that there can be no more evil in treating fully and scientifically in such works upon the circumstances of sin, than in furnishing similar details in a treatise of medical jurisprudence: This plea, in the first place, begs the very important question as to whether there is any such analogy between medicine and theology as the Mediæval Church first began to suppose, and whether a corrupt heart is as helpless without a human surgeon as a broken leg. Those who admit this premise have some difficulty, it must be confessed, in resisting the conclusion; and thus the Jansenists, who had not fully thrown off the accretions of mediæval theology, were not totally untrammelled in their contest.

¹ Notably by Pope Alexander VII. in 1660, though no names were mentioned; and Innocent X. in 1679; not to mention the decisions in the cases of Palafox and Tournon, and the *coup d'état* of 1773.

The second plea put forth is that these writers merely dealt with a totally imaginary state of society, or rather a state of nature¹. It is hardly possible to deal seriously with such a defence. For what does it amount to? A man, living in the world and in society, has an enemy who is slandering him, and wants to know how he shall act. He hears that a certain Father L'Amy has published a book of morals, he purchases it, reads in it that he may kill his enemy², and follows the advice. Surely he has some right to complain if, upon appealing to his Mentor to justify him, he is suddenly informed that all this elaborate machinery of rules and distinctions had nothing to do with the actual world! But irony is wasted here. If Escobar had put on the title-page of his book that the contents dealt only with a state of nature, Pascal would not have had to criticise its 36th edition.

But no excuses of this sort, valid as they may be up to a certain point, can avail to absolve the Jesuits or any other casuists from the accusation of publishing books dangerous to morality. They had no right to be logical, if the conclusion from Roman premises led to that which Bossuet, in the Assembly of 1700, described as "monstrous errors," and which two Popes anathematized,—after the moral sense of mankind, through the pen of Pascal, had already pronounced sentence.

In one or two cases the Jesuits are responsible, not only for the development, but for the introduction of a pernicious principle. This was in morally legalizing the gulf of caste between the aristocracy and the peasants; in fact, borrowing the prejudices of society and placing them in a setting of religious sanction. We find Garasse laying down the following doctrine:—

"When a gentleman strikes a peasant, this is a sin of

¹ This plea, it will be seen, is almost constantly put forward by the Abbé Maynard in his apology for the Casuists.

² L'Amy, *Cursus theolog.* v. disp. 36, sect. 5, n. 118 (p. 544, ed. Douai, 1640).

"anger which does not come into consideration (*qui n'entre pas en considération*). But if a peasant or a man of low extraction (*un homme de néant*) should have the audacity "to strike a gentleman, the offence can only be expiated by "his death." (*Somme*, Livre II. p. 194.)

If any should allege that Garasse did not rank as a serious theologian, it need only be added that his view was embraced by Pintereau, who supports it by the following argument:—

"For is it not true, that a greater wrong is done to a "gentleman, when he receives a blow, than to a peasant; "and therefore, *according to the laws of Christianity even*, it "is a greater sin¹."

The same fatal error is seen in the condonation of duelling, examined by Pascal in the *Provincial Letters*.

§ 8. Polemic
against the
Jesuits.

(a) Antoine
Arnauld
the elder.
1594.

Although, as we have shown, the real foundation of the Jesuit errors was so little understood that even a Jeremy Taylor, in his *Ductor Dubitantium*, repeatedly blames the effect while approving the cause; yet the moral sense of mankind, from the very first, revolted against the laxity introduced. It is ingeniously and with perfect justice pleaded by the advocates of the Society, that the army of their assailants was often reinforced by those whose lives were far from blameless. But there are always many who approve the good, yet follow the evil; and it is not on the former account that they deserve blame. The first notable attack upon the teaching of the Jesuits is historically interesting from the fact that it found expression through the mouth of Antoine Arnauld, father of the still greater Antoine with whom we have been dealing. The attempt to implicate the Society in the murder of Henry III. has not survived historical investigation; and Arnauld's great oration owes its notice in histories of French literature, chiefly to

¹ It is strange that Pascal omitted to notice these decisions. That he did not is at least presumptive evidence that Port-Royal had yet much to learn about the essentials of Christianity.

the famous climax about the conspiracies "more horrible than those of the Bacchanals, more dangerous than that of Catilina, which have been fomented in their college, in the Rue St Jacques, and their church, Rue St Antoine!"

In 1602 appeared Pasquier's *Catéchisme des Jésuites*, but its author's character prevented it from carrying much weight. Far more injury was inflicted by a book written by one who was a Jesuit himself, the famous treatise '*de Rege et regis institutione*' of Mariana, although it contains nothing but the merest rhetorical common-place as to the permissibility of slaying a tyrant. However, the murder of Henry IV. in 1610 caused a terrible storm of obloquy to burst upon the Society, notwithstanding a prompt disavowal of the book by the General, and a very earnest and convincing justification by Coton.

We have already had occasion to notice Saint-Cyran's severe criticism upon the *Somme* of Garasse, which but an introductory skirmish preparatory to the great attack upon the moral teaching of the Jesuits, published anonymously in 1644. This work was compiled, there can be little doubt, by the recluses of Port-Royal, Arnauld very probably acting as editor. Its importance, as the real foundation for Pascal's later polemic, to which allusion was made in the Preface, renders it necessary to analyse its contents briefly, furnishing at the same time the parallel passages in the *Provincial Letters*.

'THÉOLOGIE MORALE' (1644).

PROBABILITY. Doctrine of Vasquez, Valentia, Sanchez, Reginaldus, Sa, Cellot, *De hier.* VIII. 16.

§ 2. The Fathers abandoned for modern Casuists.

§ 3. No sin without consciousness of it. (*Péché philosophique.*)

§ 4. Garasse's opinion as to the innocence of vanity. (*Somme* II. 413) "Dieu donne aux grenouilles, &c."

PASCAL (1656—7).

The same authors, with Filliucci, Layman, Diana. (The same passage of Cellot is quoted.) Letter v.

The same. (*Ibid.*)

The same. (Letter iv.)

Same author and passage. (Letter ix.)

(b) Etienne Pasquier. 1602.

(c) Mariana. 1610.

(d) Saint-Cyran. 1626.

(e) *Théologie Morale.* 1644.

'THEOLOGIE MORALE' (1644).	PASCAL (1656—7).
§ 5. Cellot on restitution. (<i>De Hier.</i> viii. 14.)	Same author and passage. (Letter viii.)
§ 6. Bauny on "occasions pro- "chaines." (First ed. of <i>Somme</i> .)	Same passages. (Letter x.)
§ 9. Suarez on Confession.	Similar passages in Escobar, &c. (Letter x.)
§ 10, 11. Bauny and Sanchez defend excessive adornment of women.	The same passages. (Letter ix.)
§ 12. Illicit gains, and their restitution excused. (Escobar, Lessius, Filiulius, &c.)	Same passages.
CHAPTER II. Relaxations as to love of God and the neighbour.	Same passage in Sirmond. (Letter x.)
§ 1—6. A. Sirmond and others.	
CHAPTER III. Homicide. Adduces at once the passage reserved by Pascal for his climax, viz.: Héreau's " <i>le droit que nous avons à nous défendre, s'étend généralement à tout ce qui est nécessaire pour se préserver de toute injure.</i> "	(Letters vii., xiii. and xiv.)
§ 13. Valets permitted to assist in sinful actions. (Bauny, first edition.)	Same. (Letter vi.)
§ 15. Bauny on Usury.	Same. (Letter viii.)
§ 16. ——— Occult compensation.	Same. (Letter vi.)
§ 17. ——— Eulogium on the " <i>brusleurs de granges</i> " (chap. 13).	Same. (Letter viii.)
CHAPTER IV.	
§ 12. Barry's <i>Paradis ouvert à Philagie</i> .	(Letter ix.)

In comparing the two works, and seeing how completely Pascal depended upon an external stock of materials, some surprise will be felt that he omitted several very striking opportunities for effective satire. For instance, Cellot (in his *de Hierarchia*) laid down a doctrine of infallibility to which Luther and Calvin would have gladly subscribed:—

"Neither the Pope, nor the General Councils are infallible except under this condition, that their decisions shall be propositions the truth of which shall have been revealed by God and the prophets, apostles, and other canonical writers." The Jansenist rises to a certain grim irony as he remarks:—"C'est une manière d'infalibilité fort considérable, et qui donne à l'Eglise grande autorité de faire croire ce qu'elle propose."

The Jesuit Caussin, who had been confessor to Louis XIII., and had been relegated to the country after the failure of an intrigue to overthrow Richelieu by means of Mlle. de la Fayette, replied to the *Théologie Morale* the following year. He adopted the first of three methods which the Society has made use of from time to time, sometimes singly, sometimes simultaneously, viz. :—

1. Full admission and justification.
2. Flat denial, either as to person or opinion.
3. Pleas of "pure speculation,"—individual opinion, not binding the Society, etc.

One instance of this method will suffice.

'THÉOLOGIE MORALE.'

"Ils (les Jésuites) enseignent qu'une personne peut en conscience louer sa maison pour en faire un lieu de débauche, sans mesme avoir aucune raison qui luy puisse servir d'excuse (*etiam nulla justa causa excusante*)." Sanchez in Decal. i. 7. Valentia ii. 2, disp. 5, qu. 20, p. 5.

CAUSSIN'S REPLY.

"Ce sont des paroles captieuses; et si ce '*pour en faire une maison*' &c. signifie la fin du Locateur, il impose à Sanchez et à Valentia. Si la fin du Locataire, il en a beau-coup d'autres qui disent le même, et ce censeur se trouvera bien en peine de le nier."

Leaving to the next section and to the notes the work of examining the value of the pleas and counter-charges brought against Pascal as well as his predecessors and successors, it is only necessary to note that the battle of Moral Sense against Casuistry has been renewed on the same ground, with the identical quotations and arguments, from the seventeenth century to the present day. Perrault ^(J) Perrault. 1667.

compiled, or rather re-edited, the facts of Arnauld and Pascal in 1667, under the title '*Morale des Jésuites extraite fidèlement de leurs livres*'; and a still more bulky collection was published from 1669 to 1694, in eight large volumes, chiefly by Arnauld, who thus carried on the war from his exile. Even this was eclipsed in the following century by the vast collection with the title *Recueil des assertions*, drawn up by order of the Parliament from 1759 to 1762. Simultaneously with these onslaughts appeared the defences of Daniel (1690), and Cerutti (1762). The restoration of the Jesuits in 1815 was accompanied by a new combat, in which the publication by the historian K. H. von Lang of the *Amores Marelli* was perhaps the most significant episode¹.

Coming to recent times, we may notice the crusade of MM. Libri, Quinet, Michelet and Lerminier in 1843, partly in lectures, partly in the *Revue des deux mondes*, almost simultaneously with the attacks of Ellendorf and Wild in Germany, and Gioberti in Italy. The apologetic history of Crétineau-Joly can hardly be said to have carried off the honours of war, reserved for Ravignan on a later occasion. But the same epoch witnessed in the works of Reuchlin and Sainte-Beuve almost the first attempt to approach the controversy in a scientific spirit, a method which it may be hoped will one day be the rule instead of the exception. The German *Culturkampf* brought forth a polemical history by Huber, together with a republication of the most damaging quotations from the ancient and

(g) '*Morale pratique*,' 1669—1694.

(h) *Recueil des Assertions*, 1759—1762.

(i) K. H. von Lang, 1815.

(k) Quinet and Michelet, 1843.

(l) *Culturkampf*, 1874—?

¹ "Ich gab zu dieser Zeit (1815) heraus die *Amores Marelli*, d. i. die "actenmässige Schandgeschichte eines Jesuitenlehrers mit einer Anzahl seiner "Schüler, gerade zu der Zeit, wo man auch in Baiern auf Wiedereinführung "der Jesuiten in der Schule dringen wollte. Der Schlag traf hart und unver- "muthet; desto grimmiger schriehen die Jesuitpatrone über mich, als Lügner, "Erdichter, u. s. w. Die Herren hätten sich ja nur erkundigen dürfen, ob "solche Acten wirklich im Archiv vorhanden seien; aber sie trauten sich "nicht. In der Oberpfalz kaufte man das Heftlein aus gewissen Heilands- "kassen auf, und vertilgte es (*Memoiren* von K. H. v. Lang, II, 231)." Marell, according to the testimony of his own superior, had seduced his pupils by the casuistic maxim: '*licere ista omnia, modo absit consensus in 'voluptatem*.'

modern Casuists, under the title *Doctrina moralis Jesuitarum* (1874).

Two articles in the *Quarterly Review*, by Mr Cartwright, ^(m) *Quarterly Review*. 1875. which subsequently appeared as an independent volume (1876), elicited a very ingenious, and on more than one point successful reply from a controversialist of the first order¹. But while this was a mere literary joust, in France ⁽ⁿ⁾ *The Loi Ferry*. 1879. the struggle has once more entered a practical phase. M. Ferry's education-bill rendered it necessary to furnish proof that many of the most pernicious maxims of the older Casuists are still published with episcopal approval, and are taught in the seminaries. M. Paul Bert established his case in a series of speeches which are likely to outlive the controversy which gave them birth, and which only suffered from the absence of any opponent capable of entering the lists against them. But M. Bert and M. Ferry, from very different reasons, have fallen into the same logical fallacy which Pascal, two centuries before, had not escaped. They profess to believe that the evil is bound up in the existence of the Jesuit body, and that it may be abolished if the Society is excluded from the work of education. But the facts which they adduce prove, as they might have proved to Pascal, had he lived longer, that the disease in question is no mere excrescence which may be excised, but a radical and constitutional disease; and that its cause must be sought, not in the Society of Jesus, but in the whole system and principles of the Roman Catholic Church.

¹ The felicity of the motto, "*De secta hac notum est nobis quod ubique ei contradicitur*," is remarkable, and also the effective use made of a somewhat naïve admission of 'mental reservation' by Dean Howson at the Bonn Conference (p. 50). On the question of Reserve and Equivocation, a still more masterly exposition, it is needless to remind the reader, was elicited at the expense of the late Canon Kingsley from Cardinal Newman.

AUTHORITIES.

(a) *In favour of the Casuists.*

1. Caussin. *Response à la Théologie Morale.* Paris, 1645.
2. Pirot. *Apologie pour les Casuistes.* Cologne, 1658.
3. Daniel. *Entretiens d'Eudoxe et de Cléandre.* Brux., 1697.
4. Cerutti. *Apologie pour l'Institut des J.* 1762.
5. Crétineau-Joly. *Hist. de la Société de J.* Paris, 1845.
6. Maynard. *Pascal, and Notes on Provinciales.* Paris, 1850—1.
7. Bautain. *La Conscience.* Paris, 1861.
8. *Remarks on a late assailant of the S. J.* London, 1875.
9. *Dictionnaire des Cas de Conscience.* (In Migne's Encyclopædia.)

(b) *Against the Casuists.*

1. *Théologie morale des Jésuites.* Paris, 1644.
2. PASCAL.
3. Perrault. *Morale des Jésuites*, etc. 1667.
4. (*Morale pratique. Recueil*, etc.)
5. Ellendorf. *Moral und Politik der J.* Darmstadt. 1840.
6. Quinet and Michelet. *Les Jésuites.* (Conférences.) Paris, 1843.
7. Wild. *Der moderne Jesuitismus.* 1843.
8. Gioberti. *El Gesuita moderno.* 1847.
9. Andreae. *Die verderbliche Moral der J.* 1865.
10. Huber. *Der Jesuiten Orden.* Berlin, 1873.
11. Cartwright. *The Jesuits.* London, 1876.
12. Bert. *Discours prononcé à la Chambre des Députés, sur le loi Ferry.* Paris, 1879.

IV. PASCAL.

“‘Pascal (*dit le père tout rouge, tout étonné*), Pascal est autant beau que ‘le faux peut l’être!’—‘Le faux (*reprit Despréaux*), le faux! Sachez qu’il ‘est aussi vrai qu’il est inimitable.’” (*Sévigné, Letter of Jan. 15, 1690.*)

AN exhaustive biography of Pascal is neither necessary nor indeed possible in connection with the ‘Provincial Letters.’ The mere external facts of his life up to the year 1656, could indeed be once more recorded; but hardly any of them throw light upon the most important question of all, viz. Pascal’s real theological position at this period of his life. It has been shewn already that the whole of his materials had been not only collected but published previously, in the *Théologie Morale* and Arnauld’s *Seconde Lettre*; and it might well be questioned, but for the existence of the later ‘*Pensées*,’ whether Pascal’s Letters might not have been, after all, a merely literary performance, like the brilliant contribution of Racine to the same controversy. Such a hypothesis, however, is at once refuted by our knowledge of his later writings; and therefore it remains to realize, as far as possible, the individual characteristics which he contributed to the work, and the extent in which these elements were helped or hindered by admixture with Jansenistic influences.

After an uneventful life of thirty years (1623—1653), chiefly given to the study of mathematics and natural philosophy, but not without frequent intercourse with society,

§ 1. Pascal’s
Conversion.

especially in the later years¹, Pascal's mind underwent a remarkable change. There is not the faintest historical foundation for attributing it to a hopeless affection for Mlle. de Roannez, nor to the very doubtful episode of the Bridge of Neuilly². A simpler and more probable solution is to be found in the natural development of a thoughtful character, tinged with a tendency to melancholy and introspection, and rapidly disgusted with the society where the *Précieuse* and the *Marquis ridicule*, as yet unscourged by Molière, still reigned supreme. The influence of his accomplished sister must also have been considerable. Jacqueline's account of his visit to Port-Royal in September, 1654, is of the highest importance, although some of its expressions, as we have noticed, cannot be taken literally. It is abundantly confirmed however in its main features by the fragment *sur la conversion du pécheur*, first published by Bossut in his edition of Pascal's works, and the authenticity of which is unquestionable³. A few months more found him an inmate of Port-Royal, cheerfully submitting to its round of work and devotion, winning the hearts of the *Solitaires* by his striking personality.

§ 2. Pascal's
relation to
the Jansen-
ist Polemic.

At this time, as we have seen, the controversy concerning Jansen and the five propositions was at its highest, and had developed into a new channel by the affair of the Duc de Liancourt. Even if no other motives had existed, a mind and temperament like Pascal's would have been irresistibly drawn to the side of the minority, battling for Augustine against Molina, and for primitive severity against modern laxity.

¹ Dr Tulloch rightly rejects the notion that Pascal ever gave himself to licentious pleasures: Jacqueline's phrase "*d'horribles attaches*" must be understood by the glossary of Port-Royal. (*Pascal*, p. 76.)

² Reuchlin, the ablest of Pascal's biographers, has the merit of having first pointed out the total lack of evidence for this story. It was welcomed by the Jansenists as an edifying legend, and by the Encyclopædists of the next century as witness of Pascal's insanity. In Mlle. Périer's papers, where it is referred to as a mere rumour at second hand, it is said to have happened in the *last years* of Pascal's life, consequently not at the time of the conversion in 1654. (Cf. *Pascal's Leben*, p. 49 ff.).

³ Included in the modern edd. of the *Pensées*. (Louandre, 1869, p. 492.)

None of the arguments which could be adduced to support, or at least to palliate, the dogmatical and ethical stand-point of the Jesuits, would appeal to him. He would not think ten thousand Churches worth preserving at the expense of one single compromise with worldly frivolity. And above all, as men rather than measures or doctrines really guide a young man's verdict, who would not rather join hands with Arnauld, Sacy, Barcos, Singlin, and the Mère Angélique, than with the Escobars, Baunys, Brisaciers, and Annats of the opposite camp?

Nothing could have been more providential to the minority than Pascal's advent. They had indeed no lack of writers, and still less of learning. Were a vast *catena* of Patristic authority needed, or an exhaustive analysis of dogma, or a stout rejoinder, paragraph by paragraph, Arnauld, Nicole, and many others could hold their own. But more was wanted at this crisis. The only chance of successfully resisting the coalition of Jesuits and Dominicans lay in a popular appeal, written in the language of society, to the educated public. It was a public accustomed to harder literary fare than can now be conceived, which handled quartos and even folios fearlessly. But it was wearied of the eternal squabble, and could not be roused except by such performances as the Jesuit *Almanac* of 1654, or the pulpit slanders of Crasset and Brisacier. In this field Port Royal was far from strong. When the good Sacy attempted a humorous reply to the celebrated *Almanac*, the result was not encouraging to his friends. Accordingly, when the final Censure of the Sorbonne (upon the '*question du droit*') was imminent, all eyes were turned to Pascal. He was indeed no theologian. He had barely mastered the vocabulary of controversy, and had certainly not learnt to spell accurately the outlandish names of his adversaries. But this shortcoming could be supplied. Behind his back stood a firm battalion of prompters, all steeped in the literature of the question, and only wanting form and expression. Pascal welcomed the opportunity of aiding his friends and teachers,

and so he at once complied with Arnauld's invitation. In a few days¹ a sketch was produced, warmly approved, and ordered for immediate publication.

§ 3. 'The
Provincial
Letters.'

Pascal's statement of the matter at issue contained several errors of fact, for which his friends are responsible. He said, in the best of faith, that nobody had ever pointed out the incriminated passages in the *Augustinus*. Arnauld was aware that this challenge had been repeatedly accepted, except only when a limit of words and syllables was demanded². He knew that, although the exact order of words had been altered sometimes, to avoid a condemnation of Augustine's *ipsissima verba*, yet the Propositions still remained "the soul of the book," as Bossuet afterwards admitted. The first tactical object was to break up, if possible, the coalition between the Jesuits and the Dominicans. The latter order, the hereditary guardians of the opinions of Aquinas, in reality detested the Pelagianism of their allies, to whom they were attached simply by motives of interest³. Even to effect this, some colourable compromise was necessary between those who held that 'grace was given to all,' and the others who believed that "efficacious grace is given only to a few."

This compromise had been effected, mainly through the instrumentality of Nicolaï and Le Moine, by the adoption of a phrase, 'proximate power,' which each side uttered with its own meaning. When, for instance, the Dominican said that "the just man had always a *proximate power* of "obeying the commandments of God," he meant only that

¹ There is no authority for saying "next day" (Tulloch, p. 117). Sainte-Beuve, who is quoted, simply says, "*dès le lendemain, il avait la plume à l'œuvre*" (P. R. II. 538). See also Reuchlin (p. 80). At the same time, the internal evidence of style argues in favour of rapid execution.

² One of these replies, *Indiculus locorum AUGUSTINI C. Jansenii, in quibus Propositiones ab Innoc. X. damnatæ continentur* (Paris, 1656), will be found in the British Museum Library (860, l. 18).

³ It is curious to note that the old controversy between the two orders is fitfully continued even in the present day. See a very able pamphlet on the Jesuit side, by Gerhard Schneemann, in the *Stimmen aus Maria-Laach* (1879).

there was nothing wanting on his side. A man in a pitch-dark room, according to this view, has a 'proximate power' of seeing, though he sees nothing at all.

The Jesuit, on the other hand, believed that the 'proximate power' was a reality, and that the just man was certain of an answer to his prayer. Accordingly, in the dark room, while it remained dark, there would be no 'proximate power' of seeing.

Pascal, in holding this verbal compromise up to ridicule, was not bound to recollect how often, in the past history of the Church, meaningless words had been made the touchstone of faith, and the *shibboleth* of life and death. Still less, in the following letter, as he dissected with equal brilliancy a similar equivocation with the word '*sufficient*,' did he admit the equally disastrous logomachies to which his own party was reduced, in the hopeless work of differing the doctrine of Calvin from that of Augustine.

If we could abstract the personality of Pascal from the polemic of the first three Letters on the subject of Grace there would be absolutely nothing to attract our sympathies to the cause of Port-Royal. Take, for instance, one of the happiest strokes in the Third Letter, where he describes M. Le Moine as saying: "This proposition (sc. of Arnauld) "would be catholic in another mouth: it is only as proceeding from M. Arnauld that the Sorbonne condemns it." What Arnauld was to the Jesuits, that was Calvin to Port-Royal. His propositions were heretical in their eyes, simply because they were his; the same words in Augustine at once conveyed an orthodox sense. "La grâce de S. Augustin "ne sera jamais la véritable tant qu'il la défendra. Elle le "deviendrait s'il venait à la combattre." Pascal might well add: 'Let us leave their differences alone. They are the 'disputes of theologians, and not of theology!'

At the end of the first three Letters, then, Pascal had obtained no more than a controversial success, although an enormous literary popularity. His own fine tact suggested to him, no doubt, that the field of conflict should be changed,

and the recollection of Saint-Cyran's victory over Garasse at once suggested the topic. The subject was certainly not far-fetched. The works of the casuists were being sold in countless editions, and no longer only in the language of the learned. Bauny's '*Somme des Péchés*,' and Le Moine's '*Dévotion aisée*,' were to be found on every table. The scheme of Pascal was essentially dramatic; from the first he had created his own rôle in the dialogues as that of a naïve, curious listener and questioner. He had introduced lightly-touched but masterly sketches of an ardent Jansenist, full of zeal for the cause of St Augustine, whose name is constantly on his lips. I have always inclined to think that this is a portrait of Arnauld, with his erudition, his vigorous but somewhat massive dialectic, and his passionate zeal. The grand tirade of the Second Letter, which is in one sense Pascal's own first attempt in sustained eloquence, has some not distant resemblance to Arnauld's best passages. But even the minor characters are distinct individualities: the Doctor of Navarre, who had established the doctrine of *Grâce efficace* in his 'Sorbonique,' the disciple of M. le Moine with his *Distinguo*; the amiable Jacobins with their caresses; all fully deserve the praise which has more than once been given Pascal, of having anticipated Molière in the field of true comedy.

Fourth
Letter.

The Fourth Letter opens with the significant remark—'There are no people like the Jesuits!' From this point to the end of the Sixteenth Letter, the Society becomes the point of attack. At first Pascal has not apparently matured his plan, a bare fortnight intervening between the Third and Fourth Letters (Feb. 9—25). The theological subject of the Letter could not indeed have been otherwise; the very inmost doctrinal position of his opponents was dissected and exposed. But the dramatic *mise en scène* was not yet finished, and the main character had yet to appear. Pascal introduced a type very common at the time; a fashionable 'director,' better versed in the modern casuists than in the Fathers, and just capable of misquoting Aristotle. Accom-

panied by the Jansenist friend, Pascal visits him, and asks to be instructed about this ‘*actual grace*,’ which, according to the theologians of the Society, accompanies every man, at every temptation. This belief is the consequence of the primary principle that *sin depends on, and is measured by consciousness of it*. The Jesuit supported this opinion by the authority not only of Bauny and Annat, but of Le Moine and others not of the Society. Pascal, with great adroitness and veiled irony, pushes the obvious *reductio ad absurdum* in the conclusion that, in this case, a bold careless sinner must be in a better case than a timorous, doubting one; a thrust which the Jesuit can only parry by the bold denial that any one ever sins in total unconsciousness. As he is driven further and further back—the Jansenist piling quotations to prove that Scripture and the Early Church recognised the frequency of this dangerous ignorance—a door of escape opens in the announcement of two great ladies. Hurrying away to receive them, the Jesuit remarks that he will apply to his colleagues for an answer, which he is sure they will be able to furnish.

The next scene ‘brings us to the principal character, in some respects not unlike the Jesuit of the Fourth Letter, but more finished, more suitable to the general scheme¹. He is the very opposite of the popular Jesuit of the stage or story: genial, garrulous, affectionate (“*il me fit d’abord mille caresses*”),—he has a professional pride in the casuistical triumphs of Escobar and Bauny, although he will frankly admit, when pressed, that they are not what he conscientiously believes. From this moment onwards, to the end of the Tenth Letter, Pascal passes in review the whole field of practical ethics, causing his Jesuit to bring forward, one after another, all the extreme consequences which casuists had drawn from the principles of

Fifth
Letter.
March 20.

¹ I venture to differ with the high authority of Sainte-Beuve, who professes to find no difference between the Jesuits of the 4th and 5th Letters. The latter seems far more of the *bonhomme*, properly speaking; and we are told that the former restrained his anger, “ou par douceur, ou par prudence.”

probability, direction of intention, and the justifying power of good ends.

An exquisite skill is displayed, not only in the exact arrangement of order, from statement of principles to their application, but also in the dramatic handling of the dialogue, which ran some danger of becoming monotonous in the alternation of naïve disclosure and ironical comment.

In the Fifth Letter the doctrine of Probability is explained, and the names of the new Casuists enumerated, in whose favour the authority of Councils and Fathers were rejected. The Sixth exposes the manner in which the decrees of Rome herself were evaded and explained away, and the relaxations introduced with regard to simoniacal contracts. It is shown how a priest may safely say mass immediately after committing a criminal action; and that a monk, expelled from his convent, is *ipso facto* relieved from the vow of obedience. Valets, by properly "directing the intention," can conscientiously hold ladders for their masters, and carry their love-letters; and should their wages be insufficient, in their opinion, they may safely steal the remainder of their due. Pascal interrupts here with the narrative of a certain Jean Alba, who had put in practice this last-named maxim—against the Jesuits themselves! His masters, however, had totally ignored their own principles on this occasion, and brought him before the court of the Châtelet, where his plea was equally ineffectual. It will be seen from a note to the Sixth Letter (*vide infra*), that Pascal's narrative, although accurate in the main, differs in several details from the official report.

Sixth
Letter.

Seventh and
Eighth
Letter.

In the Seventh Letter, the Casuist proceeds to describe to his listener the arguments which justify homicide in defence of one's honour or property, and which were considered to have an equal application to priests and monks. So the exposure proceeds from letter to letter; every crime is made possible, every vice easy. A judge can give sentence against his conscience, and take bribes;

a bankrupt may fraudulently reserve money enough to live at ease; anybody may advise an intending thief to rob a rich man rather than a poor one, or may commit theft himself, if he considers his necessity serious. Restitution is never needful, by whatever crimes the money may have been obtained; not even by a sorcerer, *unless he is an impostor!*

The Ninth Letter opens on a new subject, and one specially difficult for a Catholic writer to handle even at that time. Pascal had to expose the growth of Mariolatry, and the practice of petty, childish, and purely external forms of devotion, both due exclusively to Jesuit influence. Barry's *Paradis ouvert à Philagie*, and Le Moine's *Dévotion aisée* served as representatives of a numerous class. Barry taught, for instance, that it was sufficient to say *bon jour* and *bon soir* each morning and evening to the Virgin; and that if this devotional exercise were found too severe, salvation could be ensured by wearing a rosary, or an image of the Virgin. The oriental theory of the praying-wheel was very nearly attained. Only French scholars can appreciate the effect of the quotations adroitly made by Pascal from the barbarous French of his victims. "*Soit de bonde ou de volée, que nous en chant-il, pourvu que nous prenions la ville de gloire?*" exclaims Barry; and when he is asked who will guarantee the efficacy of these devotions, he replies: "*Quant au profit et bonheur qui vous en reviendra, je vous en réponds, et me rends pleige pour la bonne mère.*" Le Moine was a writer of a different class, and a poet of more than respectable mediocrity. Not content, however, with extolling the merits of his 'Easy devotions,' he satirized the severity of the older writers and of the Jansenists in a style which Théophile might have employed. For once the imaginary Pascal almost breaks out in indignation. "My reverend father, "I assure you that, had you not told me that Father Le Moine is the author you are quoting, I should have sup-

Ninth
Letter.

“posed it the work of some atheist striving to cast ridicule on the saints!”

In fact every worldly passion—ambition, avarice, vanity, deceit, gluttony and the like—were freely admitted into the Christian scheme, as understood by these authors; so long as the “intention” was duly “directed.”

The Tenth Letter deals with the sacrament of penitence in all its branches, satisfaction, confession, and absolution. Here Pascal reverses the usual method, and begins with details, leaving as a climax the pernicious principle as to the needlessness of loving God, taught by at least certain of his opponents. The doctrine of Antoine Sirmond had been already pilloried in the *Théologie Morale*, and in Saci's *Enluminures*, but these censures would not have preserved his name to posterity, nor those of Pinterean, Annat and others who had endorsed his utterances. This was the point at which the ironical equanimity could no further be maintained, without breaking through all probability. “O my Father! I exclaimed, there is no patience that can longer endure to hear these horrors!” The imaginary Jesuit receives, it is true, but a brief philippic, but the rest is reserved with interest for his real colleagues. The next Letter is no longer addressed to the “Provincial,” but to “the Reverend Fathers the Jesuits.” As Pascal remarks later, the first ten Letters were but a sportive joust before a serious combat. That combat now began.

For several months the ‘Little Letters’ had remained unanswered. They were in their nature so great a novelty in the annals of religious controversy, that the Dominicans and the Jesuits may well have been puzzled how to meet them. But when Pascal came upon the well-worn field of casuistry, the pleas that had been repeatedly used on the other side were once more urged. These have been already described in the previous section: it remains only to notice the special charges brought against Pascal.

§ 4. Charges brought against Pascal.
1. Of ridiculing

The first of these he had already put into the mouth

of his imaginary Jesuit, and had already denounced with indignation. To accuse a Pascal of a design of turning holy subjects into ridicule was indeed a charge which only an Annat or a Nouet could seriously sustain. As to the other question, whether ridicule might ever be employed in the correction and expulsion of error *in connection with sacred subjects*, here there was at least abundant patristic authority to support him. Tertullian has hardly been surpassed even by a Louis Veuillot in his employment of sarcasm and ridicule against those who differed from him; and Jerome in his polemic against Vigilantius and Jovinian as frequently used the same weapon. Pascal thought it necessary to strengthen his case, in addition, by quoting the third chapter of Genesis to show that the Almighty (to use Chrysostom's words)—“pierced Adam with sharp “and cutting irony.” But if one can venture to criticise a masterpiece, for a moment Pascal is beneath himself. He did not need this heavy artillery of precedent to justify what justified itself. As yet he had in reality used no attack. He had simply placed before the world, as Calvin and Pasquier and Arnauld had done before him, a series of quotations, from writings which the Jesuits put forth as carrying authority.

Still less tenable was the second charge, to the effect that the errors denounced by Pascal were simply the paradoxes of a few obscure writers. Escobar had reached his thirty-sixth edition when the Provincial Letters appeared¹. The *Aphorisms* of Emanuel Sa were even more eagerly sought after. Laymann's *Moral Theology*, Filiucci's *Resolutions*, Bauny's *Somme des Péchés*, and the various works of Caramuel, L'Amy, Cellot, Diana, Pintereau, and Lessius

¹ The edition from which Pascal quoted (see Postscript to Letter VIII.) was published at Brussels in 1651. The title is as follows: “*Liber Theologiæ moralis, viginti-quatuor societatis Jesu doctoribus reseratus: quem R. P. Antonius de Escobar et Mendoza, ejusdem societatis theologus, in examen confessoriorum digessit. Post 32 editiones hispanicas et 3 lugdunenses ed. nov^{ma}. etc.*” (8vo. 934 pp.).

² *Of unearthing forgotten paradoxes.*

had all been repeatedly reprinted. The treatise of Sanchez *De Matrimonio*, of which Rivet was forced to admit that there were passages "*ubi non solum genera, species, sed et modos omnes, objecta, subjecta, circumstantias, ita minutatim examinant, ut nemo sanus ea profecta fuisse judicet a mente pura et casta*¹,"—this arsenal of obscenity was to be found everywhere, and had received, according to the Abbé Maynard, the express sanction of Pope Clement VIII., who called it "the most complete and perfect treatise upon its subject²".

3. Of appealing to prurient readers.

The third charge was so obviously unfounded, that it could only have been brought by advocates hopeless of their cause. It is only necessary to compare the *Provincial Letters* with any one of the earlier or later attacks upon the Casuists, and it will be noticed how consistently Pascal shrank from quoting passages which would have gratified prurient ears. He voluntarily relinquished the use of weapons which had a double edge. He knew that the censor who quotes indecency in order to censure it, is often the means of more rapidly disseminating the evil³.

4. Of garbling quotations.

The last accusation made, and which recent apologists

¹ Rivetus in *Decal.* ad vi.; quoted by Reuchlin, *Pascal's Leben*, p. 359. The book of Sanchez had appeared as far back as 1592.

² "Tous le requrent avec admiration et reconnaissance, comme une source merveilleuse de doctrine; tous répétèrent avec Clément VIII. qu'il n'y avait aucun ouvrage sur cette matière si achevé et si parfait." (Maynard, *Notice des auteurs Jésuites cités dans les Provinciales*, in his ed. of the L. P., II. 467).

³ One amply sufficient instance of this will be found by comparing Pascal's treatment of one of the most terrible instances of depraved ingenuity, and that of Ellendorf, an average specimen of anti-Jesuit controversialists.

PASCAL.

"N'avez-vous point ouï parler, continua-t-il, ... de quelle sorte nos vingt-quatre expliquent la Bulle de Pie V, *Contra clericos*, etc.? Je le vis en effet dès le soir même; mais je n'ose vous le rapporter, car c'est une chose effroyable."

(Letter vi.)

ELLENDORF.

[Gives the whole text of Escobar's decision, with the horrible conclusion: "*Colligo Clericum cæcæcentem s..., si sit contritus, etiam retento beneficio, officio, et dignitate omnino absolvendum esse*;" accompanied by explanations. *Moral u. P. der Jes.* p. 104.]

of the Society have repeated, is that Pascal's quotations are not accurate; that he either garbles, or totally misrepresents the texts of the Casuists. Now the fact we have just mentioned, *viz.*: Pascal's omission of the most damning quotations would seem *à priori* to refute the charge at once. But, on examination of all the points raised by the apologists, there is but one case which can be said to be proved. It will be found in the Fifth Letter¹. All the other charges resolve themselves either into nothing, or into the complaint that some distinction or restriction has been omitted. It fact it was the universal practice either to lay down a tolerably severe rule, and then sap its foundation by distinctions, or more commonly, the opposite course was pursued of permitting some crime in speculation, and then adding by way of afterthought, that it ought not to be put in practice. It will be seen by the Letters, however, how nugatory this safety-valve was. The permitted principle was probable, and therefore safe in practice *ipso facto*. But by far the most complete justification of Pascal will be found in the attacks of his critics. For we shall find one accusing him of falsely attributing a pernicious doctrine to his opponents; and another, admitting his accuracy, and simply deriding him for finding fault with a common opinion².

The most common expedient of modern apologists for the Casuists is to quote utterances of Protestant writers unfavourable to Pascal's fairness and accuracy. Crétineau-Joly, Maynard, and even the brilliant writer who replied to Mr Cartwright, think that their cause is advanced by the fact that the sceptic Voltaire accused Pascal of saying that which he expressly repudiates:—

PASCAL.

“Leur objet n'est pas de corrompre les mœurs; ce n'est pas leur dessein.” (Lettre v.)

VOLTAIRE.

“On tâchait dans ces Lettres de prouver qu'ils avaient un dessein formé de corrompre les mœurs des hommes.” (*Siècle de L. XIV*, ch. 37.)

¹ See *infra*, Note (8).

² Maynard succeeds in combining the two pleas in one note. (See II. 285).

Voltaire disliked Pascal and the Jansenists because they represented his moral antithesis in every respect, except the love of truth. He patronized the Jesuits because it amused him, because he recognised the sceptical basis of their ethics, and because he knew that Escobar and Sanchez had done more than he had to "*écraser l'infâme*."

Another advocate of the same dubious sort was Sir James Mackintosh, who remarks in his *History of England*: "No man is a stranger to the fame of Pascal, but those who may desire to form a right judgment on the contents of the L. P. would do well to cast a glance over the '*Entretiens d'Ariste et d'Eugénie*' (sic) by Bouhours, "a Jesuit, who has ably vindicated his order¹." It is to be presumed that Sir J. Mackintosh referred to the '*Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*', by the P. Daniel; and it may also be presumed that, if he had ever opened the book in question, he would have altered his opinion². The opinions of Protestant writers like Schoell, Lemontey and Lerminier, so eagerly seized upon by the Jesuits for controversial purposes, have at least no greater weight than the opinions of Popes like Innocent X. and Clement XIV. on the opposite side.

Letters XII.
—XVIII.
§ 5.

The remaining Letters, in which Pascal answered these attacks, pressed home his own, and vindicated his friends of Port-Royal, need no detailed analysis. In the Twelfth, he substantiated the previous charges against the Jesuit teachings on the subjects of almsgiving and simony. In the Thirteenth, an important link in his argument, he proves that the often-attempted distinction of 'speculation' and 'practice' is rendered nugatory by the doctrine of Probability, as well as by the frank admission of Escobar and others. The Fourteenth, dealing with the horrible condonations of homicide to be found in the pages of Lessius, Victoria, Henriquez, Héreau, Molina, Réginald,

¹ Vol. II. p. 359, note.

² The passage is quoted in the preface to M'Crie's translation of the Letters.

Filiucci, Escobar, Laymann, and others, rises to a higher strain of eloquence than had ever been attained in the French language. A parallel between the slow and sedate procedure of a secular tribunal, and the headlong vengeance permitted by the Casuists, leads up to a still more tremendous contrast between the teaching of Jesus and of those who desecrated His Name. Another 'link-letter' follows, in which Pascal shows that calumny is declared a merely venial sin by the Casuists, and even justifiable against enemies. This paves the way for the great Sixteenth Letter (to some tastes even more sublime than the Fourteenth), where the orthodoxy and the innocence of the Recluses of Port Royal are defended from the scurrilous attacks of the Annats, Filleaus, and Brisaciers. It is possible that Pascal thought of ending here, and some of his warmest admirers may regret that he did not retire from the field of so complete a victory. But it was not to be. The exigencies of party-warfare forced him, after an interval of nearly two months, to return once more to the original controversy on the 'Five Points,' and once more to waste his splendid powers on the puerile controversy of the *Droit* and the *Fait*. Even more painful is the spectacle in the Eighteenth Letter, when the hopeless attempt is once more made to prove that the Jansenistic doctrine of grace was substantially different from that of Calvin, a fallacy that we have already dealt with in a previous section. Some bold assertions of the fallibility of Popes in matters of fact, confirmed by the cases of Honorius, Zacharias and others, alone relieve the total inferiority of these two last Letters as compared with their predecessors.

It has been conjectured, with more or less of probability, that Pascal lent his pen to the Curés of Paris in the series of *Avís* which they drew up during the years 1656—8, against the moral teaching of the Jesuits. Critics have professed, upon internal evidence (for the external resolves itself into simple rumour), to identify the second and sixth

§ 6. Letters
attributed
to Pascal.

of these pamphlets as Pascal's¹. On such a question of subjective taste, it is dangerous to speak positively. It can be freely admitted that the style of these two *Avis*, particularly that of the latter, rises above the level of the others. It will hardly be denied that neither can claim for a moment to take literary rank with the immortal Eighteen. Sainte-Beuve, who inclined to believe that Pascal wrote them, fell back on the resource of supposing that Pascal helped the disguise by intentionally imitating the "pulpit-style" of the Curés. But no editor of the Letters has yet included them in the series, and when printed, they share with the doubtful fragment of the nineteenth Letter, and the spurious "Refutation" of the answer to Letter XII., the safe obscurity of the Appendix.

Literary
value of the
Letters.

It now remains only to speak briefly of the place which the 'Provincial Letters' take in the history of French Literature. It will not be necessary to quote once more the familiar passages in which Bossuet, Mme. de Sévigné, and many others, gave their meed of recognition to the creator of modern French eloquence. Still less is it intended to furnish those "sign-post criticisms," and bursts of admiration, which revolt the intelligent reader of a literary masterpiece. On the eloquence, the pathos, the wit, the irony, and the dialectic of the Letters, all has been said already. There is even an interest in examining the hostile criticisms which those who dislike Pascal's matter have (as a last resort) urged against his style. Father Daniel found half-a-dozen solecisms in the first page², and he was in his right, according to the grammatical standard which certain followers of Vaugelas regarded as the sole criterion of literature. But the

¹ The two letters in question appeared on April 1 and July 24, 1658, respectively.

² "Que dites-vous de cette période? (He is alluding to the first paragraph.) La netteté du style si recommandé par M. de Vaugelas s'y rencontre-t-elle?... Ces assemblées, cette Faculté de Paris, cette haute idée, s'y trouvent fauflées par des où, par des y, par des en, qui ne font de tout ce discours qu'un tissu d'équivoques." (*Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe*).

greatest modern authority on French style, whom Pascal's literary merits made an admirer of his opinions, passes laughingly over these criticisms. "Pascal and Boileau, while creating a truly exact and regular style, never fell into the academical purism which developed around them. This independence on their part is the seal of their originality¹." It would be a pardonable paradox, if indeed a paradox at all, to claim Pascal as in some sort the forerunner of the Romantic School in literature, in his bold combinations of tragedy and comedy. Nowhere is this more obvious and more obviously the result of the profoundest art, than in the conclusion of the great Fourteenth Letter. A sublime peroration is followed, almost without a break, by a playful postscript, in which Pascal makes the joke about the '*soufflet probable*,' at the expense of Noüet. And yet no reader of the Letter feels the slightest incongruity; nor would suffer for a moment the omission of the epilogue.

And it must be remembered that in the 'Provincial Letters,' Pascal has the merit of having been the *first* to establish the French language as it is now, and to develop its infinite powers of keen and delicate expression. It is true that Descartes had published his *Discours sur la Méthode* as far back as 1637, but that work, great advance as it was on the style of Balzac, Voiture, Mathieu, and other contemporaries or predecessors, is far from even approaching the excellence of the Letters. The periodic construction of Descartes is often long and involved, and there is a survival of Latinisms in his vocabulary which ended with him. On the other hand, the affectations and *concetti* of the Italo-Spanish school of Marino and Gongora, which influenced even later French writers, left Pascal untouched. An interesting and profitable study is found in the comparison of the various improvements made by Pascal in the successive editions of the Letters published during his lifetime. A few, in truth a very few, old French phrases appeared in the original editions,

§ 7. Their place in the history of literature.

¹ Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II. 546.

and were ruthlessly pruned away later¹. But the real spirit of the older literature, its simplicity, directness, and *naïveté*, remains even when the language is discarded. Only here and there in later times (as, for instance, in a few of Saint-Évrémond's smaller pieces), is the same perfect union of the old and new preserved. Elsewhere, it gave place to an academic monotony, or still later, in the following century, to a tendency towards prolixity and emphasis, which only the genius of a Montesquieu or a Voltaire could conquer.

AUTHORITIES.

1. *Vie de Pascal*, écrite par Madame Périer. First publ. Amst. 1687.
2. *Recueil de plusieurs pièces*, p. s. à l'hist. de P. R. Utrecht, 1740.
3. *Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal*, par Bossut. Paris, 1779.
4. Sainte-Beuve. *Port-Royal*. Paris, 1838.
5. Reuchlin. *Geschichte von Port-Royal*. Hamb., 1839.
6. ——— *Pascal's Leben*. Tübingen, 1840.
7. Maynard. *Pascal, sa vie et son œuvre*. Paris, 1850.
8. Flottes. *Études sur Pascal*. Paris, 1846.
9. ——— *Nouvel éclaircissement conc. les L. P.* Paris, 1858.
10. Cousin. *Études sur Pascal*. Paris, 1857.
11. Willkens. (Art. on Port-Royal in *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie*. 1859).
12. Weingarten. *Pascal als Apologet*. Leipzig, 1863.
13. Wijnmalen. *Pascal als Bestrijder d. Jesuiten*. 1865.
14. Dreydorf. *Pascal*. Leipzig, 1870.
15. Herzog. *Pascal, ein Vortrag*, (geh. 1872).
16. Tulloch. *Pascal* (in 'Modern Classics for Engl. readers'). Edinb. 1878.

¹ For instance: 'il faut que je vous *die*, je *vas* vous dire, il s'y agit.' Corrections like 'fortement' for 'vertement' concerned taste rather than language. 'Je fus trouver' soon became obsolete. These corrections, it may be noticed, are all in the early letters.

V. THE TEXT.

THE Letters to a Provincial were first published as separate pamphlets, and at unequal intervals, from the 23rd of January 1656, to the 24th of March 1657¹. Each letter contained eight pages in *quarto*, with the exception of the 16th and 18th, both of which extended to twelve pages. The 17th was printed in smaller type, in order to be contained in the ordinary limit. This small size gained for the pamphlets the name of "*les petites lettres*," employed in nearly all allusions to them in contemporary literature². The immense success of the Letters made it necessary to reprint several of the earlier numbers, and the necessity of secrecy and haste caused many variations in the text, so that it is at the present day impossible to identify the absolute *editio*

§ 1. Original editions.

¹ I. dated January 23. (1656.)	X. dated August 2.
II. „ Jan. 29 (appeared Feb. 5).	XI. „ August 18.
III. „ Feb. 9 (appeared Feb. 12).	XII. „ September 9.
IV. „ February 25.	XIII. „ September 30.
V. „ March 20.	XIV. „ October 23.
VI. „ April 10.	XV. „ November 25.
VII. „ April 25.	XVI. „ December 4.
VIII. „ May 23.	XVII. „ January 23. (1657.)
IX. „ July 3.	XVIII. „ March 24.

The average interval, it will be seen, is rather more than three weeks. Nearly the shortest time was taken in writing the lengthy XVIth letter, of which he says: "je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte."

² For instance, Madame Sévigné: "Quelquefois, pour nous divertir, nous lisons les *Petites Lettres*. Bon Dieu, quel charme! etc." (Lettre 1131, du 21 déc. 1689.)

*princeps*¹. But it is customary to group these first reprints in quarto as the first edition, having on the title page: *A COLOGNE, CHÉS PIERRE DE LA VALLÉE. M.DC.LVII*. It is hardly necessary to say that the name of Cologne is fanciful; for, as Sainte-Beuve remarked, the letters were printed everywhere, even in the Jesuit *Collège d'Harcourt*. The first two letters were printed by Petit, who was the official publisher for Port-Royal. According to the statement of the writer of a preface to the edition of 1754, many copies were printed at "a mill between the Pont-Neuf and the Pont-au-Change."

These reprints were united in a volume by an editor generally supposed to have been Nicole, with a preface in which a historical *précis* of the controversy is furnished. This first united edition is exceedingly rare, a copy in the library of the French Institute, and one in the British Museum, being the only ones known to the present writer. Its exact title is as follows:—*Les Prouvinciales ou Lettres écrites par Louis a un prouvincial de ses amis & aux R.R. PP. Jésuites, sur le suiet de la morale & de la politique de ces pères, à Cologne*, etc. The pagination is not consecutive, which has led some critics to conclude wrongly that the original pamphlets had simply been bound together. But this is contrary, as M. Lesieur points out, to the express assertion of the preface: "*C'est ce qui m'a porté à en faire imprimer ce recueil.*"

Second
edition.

The next edition, which in reference we shall describe as the *second*, appeared in the same year, also with the name of Cologne and of Pierre de la Vallée on the title-page. The size was duodecimo, and it was printed in Elzevir type. The text is an almost exact reprint of the original quartos, a fact which has caused it to rank very highly in the estima-

¹ The Abbé Maynard suggests with much probability that the copies of the Quarto which do not include references to pages in the 5th Letter, belong to the original edition. Pascal himself alluded to the omission in the following Letter, a passage subsequently omitted when the missing references had been filled in. It must be noticed that a copy of the Quarto with the corrections is to be found in the British Museum, and another in the Library of the Institute at Paris.

tion of bibliographers. It was followed very shortly after by another edition, also in 12mo, and which can be distinguished from the preceding at once by the fact that it has only 396 pages, while the former has 398, and by the words *religieux mandians* instead of *moines mandians*, at the top of the 3rd page. These two editions contain, in addition to the *Avertissement* of the first, the "Rondeau aux PP. Jésuites¹," the reply to an answer to the 12th Letter, and a Letter to Annat upon his strictures on the accuracy of Jansenist quotations. In an appendix with separate pagination are found some other polemical treatises, such as the *Avis* and the *Requêtes* of the Curés. When these are found united with the Quartos, they must have been bound up with them by the original possessors. The third edition brings for the first time several important corrections, which will be specified hereafter in the notes, especially in Letter II, where an important passage is completely re-written.

The fourth edition, the last published in Pascal's lifetime, appeared in 1659, dated from Cologne, in 8vo. size. It is usually found in one volume, as for instance the copy in the Library of Sainte-Geneviève at Paris, but that in the British Museum is in two. The Letters themselves comprise but an unimportant part of the whole space, filled up with other documents relating to the Jesuits. The corrections in this

¹ RONDEAU AUX RR. PP. JESUITES, SUR LEUR MORALE ACCOMODANTE.

Retirez-vous, pechez; l'adresse sans seconde
 De la trouppes fameuse en Escobars feconde,
 Nous laisse vos douceurs sans leur mortel venin:
 On les gousté sans crime; et ce nouveau chemin
 Meine sans peine au ciel dans une paix profonde.
 L'enfer y perd ses droits, et si le Diable en gronde,
 On n'aura qu'à luy dire: Allez, esprit immonde,
 De par Bauny, Sanchez, Castro, Gans, Tambourin,
 Retirez-vous.

Mais, ô Pères flatteurs, sot sur qui vous le fonde,
 Car l'auteur inconnu qui par Lettres vous fronde,
 De vostre politique a découvert le fin,
 Vos probabilités sont proches de leur fin,
 On en est revenu; cherchez un nouveau monde,
 Retirez-vous.

edition are of so important a character, that some critics have doubted whether they proceeded from Pascal's hand, or from the same authority of Port-Royal, by which his *Pensées* in later years were modified.

In support of this hypothesis may be mentioned the existence of a quarto copy, used by M. Lesieur in the preparation of his valuable reprint of 1876, in which a great number of the subsequent corrections are found in MS. notes, by different hands. It is pointed out that the bold and happy phrase in the XVIth Letter,—“*voicy une insigne extrauagance & un gros peché mortel contre la raison,*” which disappears in the fourth Edition, is far more likely to have displeased the taste of Port-Royal, than the sounder and riper judgment of Pascal himself. And the fact that Nicole, in his Latin translation of 1658, also omits the phrase, seems to confirm the hypothesis. Now, if it could be proved or even made probable, that this and other like corrections were due to any other hand than that of the author, it is clear that a modern editor's aim should be to reproduce the earlier texts. But reasons which we shall now adduce, seem to decide strongly on the other side, and to confirm the value of the Fourth Edition as bearing the mark of Pascal himself. In the first place, many critics would differ from M. Lesieur in his verdict as to the value of the readings abandoned. Pascal was gradually emancipating himself (and French Literature at the same time) from the last traces of the older style, with its audacities, and plays upon words. Judging Pascal by the standard of the *Pensées*, as now at last published in their exactitude, we must conclude that he would himself have rejected many ebullitions of youthful wit, the result of rapid controversial writing. But we are not reduced to mere conjecture in the matter. Not only does Nicole's Latin translation of 1658, which represented obviously the literary views of Port-Royal, often diverge widely from the later redaction¹,

¹ The importance of this translation in deciding questions of the text, was first recognised by M. Lesieur. In the present edition, it has been carefully collated throughout.

but we have more than one express statement of Pascal himself, utterly irreconcilable with any notion of collaboration in either the composition or the correction of the Letters. In the second part, after all the *scenario* of comedy has been dropped, we find him even denying connection with Port-Royal. In the XVIth Letter, he admits an acquaintance with some of its members, but declares that he hopes to deal with his opponents in such a way "that I shall make you regret, perhaps, that your adversary is not of Port-Royal." In the last Letter he repeats the disclaimer in still stronger terms:—"I have only to tell you that I do not belong to it;" and still later he uses the decisive words: "Finally I assert clearly and distinctly that *no one is responsible for my letters but myself*; and that I am only responsible for my letters." Some exception has been taken justly to the general character of these denials, considering Pascal's real relation to Port-Royal, but they must be conclusive, at any rate, as to matter of literary independence.

We have therefore adopted the Fourth Edition as the basis of the present one, mentioning all the variations in the earlier texts. After much hesitation, it has been decided to abandon the original orthography, for the sake of more general usefulness. There is nothing lost by writing '*nous étions bien abusés*' for '*nous estions bien abusez*,' or by reversing the old relation of the letters "v." and "u." And in the matter of accents and punctuation, it would be now impossible to ascertain what was the exact form in Pascal's MS. It is well known that before the period of Boileau and Racine, the French accent was but slowly making its way. Sainte-Beuve regretted that its invasion finally went so far. But at the time of Pascal it was employed tentatively, and often without any real reason. Take for instance, the acute accent on *cét* in the original edition¹. The *grave* accent is very rarely if ever used, except with *à*, *là*, and *où*.

The spelling of proper names is still more irregular.

¹ See p. 5: "*et resolu de profiter de cet auis, & de sortir d'affaire, ie le quittay.*" (10th line from the bottom).

They are given sometimes in their original, sometimes in the latinized form. For instance, while Annat, Bauny, Caramuel, Cellot and others, preserve the former, Filliucci (*Filiutius*), and Torres (*Turrianus*), appear in the latter. In some cases, a corrupt French form of an Italian or Spanish name is given, e.g. Aldretta for Alderete, Lami or L'Amy for Amico, Ugolin for Ugolini. In others, whether owing to carelessness or to the looseness of contemporary spelling names are altered almost beyond recognition. This is especially the case in the famous Catalogue of casuists given in Letter V, where Alloza, Cabrera, Chokier and Iraburu, appear respectively as Dealkozer, Cabrezza, Achokier, and Iribarne.

The Letters continued to be reprinted after Pascal's death, substantially as he had left them, although some of those arbitrary alterations and hereditary misprints familiar to students were not wanting. But until the present century no pains were taken to collate the earlier editions, nor to make the quotations available for reference by appending fuller particulars of the edition and page. Maynard's real merits as well as his defects, have been mentioned in the preface, and it is indeed remarkable that the only edition of this classical work, in which the commonest historical allusions are explained, is that of a writer who perpetrates "Notes" of this calibre: "*Mensonges et declamation janséniste!*" (I. 229); "*Encore Bauny, que c'est ennuyeux!*" (II. 23); "*Fastidieuses répétitions!*" (II. 54); "*C'est le comble de l'impudence!*" (II. 59) &c. &c. What would be thought of an editor who commented Cicero or Plato in this style! It must be noted, moreover, that much of Maynard's learning is derived from Nouet and especially Daniel, as the present writer discovered on comparing them, though the assistance is seldom or never acknowledged. Among the more important of later editions may be mentioned:—

1. *Les Provinciales, avec les notes de Guillaume Wendrock, traduites en françois sur la 5^e édition de 1679* (by Françoise-Marguerite Jon-

coux). With the memoir by Mme. Périer. Cologne, Nic. Schoutten, (in reality at Paris), 1700, 2 vols. in 12mo.

2. (Same title). Amsterdam, 1734, 1735, 3 vols. 8vo.
3. ——— Cologne (?), 1739, 4 vols. 8vo.
4. ——— Cologne (?), 1741, 4 vols. 12mo.
5. In Bossut's ed. of Works, La Haye, 1779, 5 vols. 8vo.
6. ——— Paris (*Renouard*), 1803 } 2 vols. 18mo.
7. ——— ——— 1815 } 2 — 12mo.
8. ——— ——— (*Didot*), 1816, 2 vols. 8vo.
9. In *Lefèvre's* ed. of Works, Paris, 1819, 5 vols. 8vo.
10. ——— Paris (*Hiard*), 1832, 2 vols. 12mo.
11. Maynard's edition. 2 vols. Paris, 1851. 8vo.
12. *Oeuvres Complètes* (ed. Lahure). 2 vols. Paris, 1858. 12mo.
13. Stereotype ed. of L. P. (*Didot*), follows Maynard almost exactly. 1 vol., large 8vo.
14. *Texte primitif des L. P.* Paris, 1867. 4to. (An exact facsimile of the Quarto.)
15. *Les L. P.* Texte de 1656—7, ed. de Sacy. (The notes are very disappointing, considering the editor's literary reputation). 1 vol. Paris, 1877. 8vo.

[The edition of Pascal's complete works, to be edited by Faugère in the series of *Grands écrivains de la France*, is to be expected shortly.]

The Provincial Letters have been, at various times, translated into almost every living language. At the time of their publication, a translation into Latin was an indispensable "introduction" to the learned world. This was performed by the help of Nicole, under the pseudonym of Wendrock, in 1658, the translator preparing himself for his task, according to a legend, by a repeated perusal of Terence. Nicole's performance, however, owes its chief value to the theological notes which accompany it, and cannot claim to rank as a first-rate piece of Latinity, even for its age¹. An English translation appeared in the very year of publication, only six

¹ The rendering of the magnificent outburst in Letter XVI. for instance, (*cruels et laches persécuteurs*, etc.), is tame in the extreme: "Ignavi et crudeles inimici! Itane ut ne remotissima quidem Virginum claustra satis tuta sunt adversus maledicentiam vestram perfugia!" The translation of *On l'entend aujourd'hui*, etc., is better: "Auditur, auditur, Patres, sancta illa et tremenda vox, ecclesiæ solatium, stupor naturæ. Quam vobis timeo, etc."

months after the appearance of the 18th Letter¹. And such importance was attached to the direction of public opinion in this country, that the replies to Pascal by Annat and Nouet were immediately translated, and published in 1658 with a preface more remarkable for vigour than any other merit. Its quality can be judged by the following specimen:—"I do not desire to use foul language, *yet if I may use the term of* VERMIN *to any Christian*, I conceive it cannot agree with any man so well as with the author of the Provinciall Letters." Several English translations have appeared in recent times, one by Mr M'Crie having passed through several editions. A peculiar literary distinction, enjoyed by few books except the Bible, fell to the lot of the Provincial Letters in 1684, when a tetraglott edition was published (Cologne, in 8vo.), comprising an Italian version by Brunetti, and a Spanish by Cordero, in addition to the original, and Wendrock's Latin text.

¹ The full title is:—"Les Provinciales, or the Myserie of Jesuitisme, discover'd in certain Letters, written upon occasion of the present differences at Sorbonne between the Jansenists and the Molinists." (Motto: *Sicut Serpentes*.) London. Printed by J. G. for R. Royston (the publisher for Hammond and Jeremy Taylor, whose works are advertised at the end), at the Angel in Ivie Lane. 1657, a MS. note in the British Museum copy adding, "August 31."

THE PROVINCIAL LETTERS.

[In the Notes upon the text of the Letters, the first edition (4°) is mentioned as A; the second edition (or first duodecimo) of 1657 as B; the third (or second duodecimo) as C; and the fourth, which is that of the present edition, as D.]

PREMIÈRE LETTRE ÉCRITE À UN PROVINCIAL

PAR UN DE SES AMIS. (1)

SUR LE SUJET DES DISPUTES PRÉSENTES DE LA
SORBONNE¹.

De Paris, ce 23 janvier 1656.

MONSIEUR,

Nous étions bien abusés. Je ne suis détrompé que d'hier. Jusque-là j'ai pensé² que le sujet des disputes de Sorbonne était bien important, et d'une extrême conséquence pour la religion. Tant d'assemblées d'une compagnie aussi célèbre qu'est la Faculté de théologie de Paris, et où il s'est passé tant de choses si extraordinaires et si hors d'exemple³, en font concevoir une si haute idée, qu'on ne peut croire qu'il n'y en ait un sujet bien extraordinaire. Cependant vous serez

¹ Modern editions (following Wendrock) usually add a summary: "...et de l'invention du pouvoir prochain, dont les Molinistes se servirent pour faire conclure la Censure de M. Arnauld." A, B and C had simply "Lettre écrite, etc."

² "J'avais pensé" would be more correct after *jusque-là*. A, B and C, followed by modern editions, place a semicolon after *d'hier*.

³ Maynard following Daniel finds fault with the construction of this period, the double use of *extraordinaire*, etc. The latter is justified in the epistolary style, but it must be admitted that *hors d'exemple* is of very rare occurrence in classical French prose.

LETTER
I

bien surpris, quand vous apprendrez par ce récit à quoi se termine un si grand éclat; et c'est ce que je vous dirai en peu de mots, après m'en être parfaitement instruit.

On examine deux questions : l'une de fait, l'autre de droit.

Celle de fait consiste à savoir si M. Arnauld est téméraire, pour avoir dit dans sa seconde lettre : "Qu'il a lu exactement le livre de Jansénius, et qu'il n'y a point trouvé les propositions condamnées par le feu pape; et néanmoins, que comme il condamne ces propositions en quelque lieu qu'elles se rencontrent, il les condamne dans Jansénius, si elles y sont."

La question sur cela¹ est de savoir s'il a pu, sans témérité, témoigner par-là qu'il doute que ces propositions soient de² Jansénius, après que MM. les évêques ont déclaré qu'elles y sont³.

On propose l'affaire en Sorbonne. Soixante et onze docteurs entreprennent sa défense, et soutiennent qu'il n'a pu répondre autre chose à ceux qui par tant d'écrits lui demandaient s'il tenait que ces propositions fussent dans ce livre, sinon qu'il ne les y a pas vues, et que néanmoins il les y condamne, si elles y sont.

Quelques-uns même passant plus avant ont déclaré que, quelque recherche qu'ils en aient faite, ils ne les y ont jamais trouvées, et que même ils y en ont trouvé de toutes contraires. Ils ont demandé⁴ ensuite avec instance que, s'il y avait quelque docteur qui les y eût vues, il voulût les montrer; que c'était une chose si facile, qu'elle ne pouvait être refusée, puisque c'était un moyen sûr de les réduire tous, et M. Arnauld même : mais on le leur a toujours refusé. Voilà ce qui s'est passé de ce côté-la⁵ (2).

De l'autre se sont trouvés quatre-vingts docteurs séculiers,

¹ A has la question sur cela.

² An edition of 1667 gave dans Jansénius, but without authority or improvement.

³ Modern editors have substituted qu'elles sont de lui, which is better French.

⁴ "...de toutes contraires, en demandant etc." (A.)

⁵ qui se passa. (Ibid.)

et quelque quarante religieux mendiants¹, qui ont condamné la proposition de M. Arnauld, sans vouloir examiner si ce qu'il avait dit était vrai ou faux; et ayant même déclaré qu'il ne s'agissait pas de la vérité, mais seulement de la témérité de sa proposition.

Il s'en est de plus trouvé² quinze qui n'ont point été pour la censure, et qu'on appelle indifférents.

Voilà comment s'est terminée la question de fait, dont je ne me mets guère en peine: car, que M. Arnauld soit téméraire ou non, ma conscience n'y est pas intéressée. Et si la curiosité me prenait de savoir si ces propositions sont dans Jansénius, son livre n'est pas si rare, ni si gros, que je ne le puisse³ lire tout entier pour m'en éclaircir, sans en consulter la Sorbonne (3).

Mais, si je ne craignais aussi d'être téméraire, je crois que je suivrais l'avis de la plupart des gens que je vois, qui, ayant cru jusqu'ici sur la foi publique que ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire, par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, qui est tel, que je n'ai encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues. De sorte que je crains que cette censure ne fasse plus de mal que de bien, et qu'elle ne donne à ceux qui en sauront l'histoire une impression tout opposée à la conclusion. Car en vérité le monde devient méfiant, et ne croit les choses que quand il les voit. Mais, comme j'ai déjà dit, ce point-là est peu important, puisqu'il ne s'y agit point de la foi.

Pour la question de droit, elle semble bien plus considérable, en ce qu'elle touche la foi. Aussi j'ai pris un soin particulier de m'en informer. Mais vous serez bien satisfait de voir que c'est une chose aussi peu importante que la première.

Il s'agit d'examiner ce que M. Arnauld a dit dans la même lettre: "Que la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué à saint Pierre dans sa chute(4)." Sur quoi nous pensions, vous et moi, qu'il était question d'examiner les plus grands

¹ A and B have *moines mendiants*. A, B and C have "l'autre part."

² A, B. *trouvé de plus*.

³ This old form of *pouvoir* has been altered into *puisse* by modern editors.

LETTER
I.

principes de la grâce, comme si elle n'est pas donnée à tous les hommes, ou bien si elle est efficace ; mais nous étions bien trompés. Je suis devenu grand théologien en peu de temps, et vous en allez voir des marques.

Pour savoir la chose au vrai, je vis M. N., docteur de Navarre, qui demeure près de chez moi, qui est, comme vous le savez, des plus zélés contre les Jansénistes ; et comme ma curiosité me rendait presque aussi ardent que lui, je lui demandai d'abord ¹ s'ils ne décideraient pas formellement "que la "grâce est donnée à tous²," afin qu'on n'agitât plus ce doute. Mais il me rebuta rudement, et me dit que ce n'était pas là le point ; qu'il y en avait de ceux de son côté qui tenaient que la grâce n'est pas donnée à tous ; que les examinateurs mêmes avaient dit en pleine Sorbonne que cette opinion est *problématique*, et qu'il était lui-même dans ce sentiment ; ce qu'il me confirma par ce passage, qu'il dit être célèbre, de saint Augustin : "Nous savons que la grâce n'est pas donnée à tous les "hommes (5)."

Je lui fis excuse d'avoir mal pris son sentiment, et le priai de me dire s'ils ne condamneraient donc pas au moins cette autre opinion des Jansénistes qui fait tant de bruit, "que la "grâce est efficace, et qu'elle détermine notre volonté à faire "le bien." Mais je ne fus pas plus heureux en cette seconde question. Vous n'y entendez rien, me dit-il ; ce n'est pas là une hérésie ; c'est une opinion orthodoxe : tous les Thomistes la tiennent ; et moi-même je ³ l'ai soutenue dans ma Sorbannique (6).

Je n'osai plus lui proposer mes doutes ; et ⁴ je ne savais plus où était la difficulté, quand, pour m'en éclaircir, je le suppliai de me dire en quoi consistait ⁵ donc l'hérésie de la proposition de M. Arnauld. C'est, me dit-il ⁶, en ce qu'il ne reconnaît pas

¹ D'abord is not in A, B and C.

² A, B, tous les hommes.

³ A, B, et moi-même l'ai...

⁴ A, B and C have "et même je ne savais etc.

⁵ A, B omit donc.

⁶ A, B, C have the archaic form "ce me dit-il."

que les justes aient le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu en la manière que nous l'entendons. LETTER
I.

Je le quittai après cette instruction ; et, bien glorieux de savoir le nœud de l'affaire, je fus trouver M. N., qui se porte de mieux en mieux, et qui eut assez de santé pour me conduire chez son beau-frère, qui est Janséniste s'il y en eut jamais, et pourtant fort bon homme. Pour en être mieux reçu, je feignis d'être fort des siens, et lui dis : Serait-il bien¹ possible que la Sorbonne introduisît dans l'Église cette erreur, "que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements ?" Comment parlez-vous ? me dit mon docteur. Appelez-vous erreur un sentiment si catholique, et que les seuls Luthériens et Calvinistes combattent ? Eh quoi ! lui dis-je, n'est-ce pas votre opinion ? Non, me dit-il ; nous l'anathématisons comme hérétique et impie. Surpris de cette réponse, je connus bien que j'avais trop fait le Janséniste, comme j'avais l'autre fois été trop Moliniste. Mais, ne pouvant m'assurer de sa réponse, je le priai de me dire confidemment s'il tenait "que les justes eussent toujours un pouvoir véritable d'observer les préceptes." Mon homme s'échauffa là-dessus, mais d'un zèle dévot, et dit qu'il ne déguiserait jamais ses sentiments pour quoi que ce fût ; que c'était sa créance ; et que lui et tous les siens la défendraient jusqu'à la mort, comme étant la pure doctrine de saint Thomas et de saint Augustin leur maître.

Il m'en parla si sérieusement, que je n'en pus douter. Et sur cette assurance je retournai chez mon premier docteur, et lui dis, bien satisfait, que j'étais certain² que la paix serait bientôt en Sorbonne : que les Jansénistes étaient d'accord du pouvoir qu'ont les justes d'accomplir les préceptes ; que j'en étais garant, et que je le³ leur ferais signer de leur sang. Tout beau ! me dit-il ; il faut être théologien pour en voir le fin. La différence qui est entre nous est si subtile, qu'à peine pouvons-nous la marquer⁴ nous-mêmes : vous auriez trop de diffi-

¹ Some of the 4^o copies omit *bien*.

² A, B and C have "sûr" (*seur*).

³ A, B and C omit *le*.

⁴ Some copies of the 4^o have *remarquer*.

LETTER
I.

culté à l'entendre. Contentez-vous donc de savoir que les Jansénistes vous diront bien que tous les justes ont toujours le pouvoir d'accomplir les commandements : ce n'est pas de quoi nous disputons ; mais ils ne vous diront pas que ce pouvoir soit *prochain*. C'est là le point.

Ce mot me fut nouveau et inconnu. Jusque-là j'avais entendu les affaires, mais ce terme me jeta dans l'obscurité, et je crois qu'il n'a été inventé que pour brouiller. Je lui en demandai donc l'explication ; mais il m'en fit un mystère, et me renvoya sans autre satisfaction, pour demander aux Jansénistes s'ils admettaient ce pouvoir *prochain*. Je chargeai ma mémoire de ce terme ; car mon intelligence n'y avait aucune part. Et, de peur d'oublier¹, je fus promptement retrouver mon Janséniste, à qui je dis, incontinent après les premières civilités : Dites-moi, je vous prie, si vous admettez *le pouvoir prochain* ? Il se mit à rire, et me dit froidement : Dites-moi vous-même en quel sens vous l'entendez ; et alors je vous dirai ce que j'en crois. Comme ma connaissance n'allait pas jusque-là, je me vis en terme de ne lui pouvoir répondre ; et néanmoins, pour ne pas rendre ma visite inutile, je lui dis au hasard : Je l'entends au sens des Molinistes. A quoi mon homme, sans s'émouvoir : Auxquels des Molinistes, me dit-il, me renvoyez-vous ? Je les lui offris tous ensemble, comme ne faisant qu'un même corps et n'agissant que par un même esprit⁽⁷⁾.

Mais il me dit : Vous êtes bien peu instruit. Ils sont si peu dans les mêmes sentiments, qu'ils en ont de tout contraires. Mais² étant tous unis dans le dessein de perdre M. Arnauld, ils se sont avisés de s'accorder de ce terme de *prochain*, que les uns et les autres diraient ensemble, quoiqu'ils l'entendissent diversement, afin de parler un même langage, et que par cette conformité apparente ils pussent former un corps considérable, et composer le³ plus grand nombre, pour l'opprimer avec assurance.

Cette réponse m'étonna. Mais, sans recevoir ces impres-

¹ A, B and C, "de peur de l'oublier."

² C and modern editions omit *mais*, on account of the repetition.

³ Some copies of A and C have "un plus grand nombre."

sions des méchants desseins des Molinistes, que je ne veux pas croire sur sa parole, et où je n'ai point d'intérêt, je m'attachai seulement à savoir les divers sens qu'ils donnent à ce mot mystérieux de *prochain*. Il me dit¹: Je vous en éclaircirais de bon cœur; mais vous y verriez une répugnance et une contradiction si grossière, que vous auriez peine à me croire: je vous serais suspect. Vous en serez plus sûr en l'apprenant d'eux-mêmes, et je vous en donnerai les adresses. Vous n'avez qu'à voir séparément M. le Moine², et le père Nicolaï⁽⁸⁾. Je ne connais ni l'un ni l'autre³, lui dis-je. Voyez donc, me dit-il, si vous ne connaîtrez point quelqu'un de ceux que je vous vas nommer; car ils suivent les sentiments de M. le Moine. J'en connus en effet quelques-uns. Et ensuite il me dit: Voyez si vous ne connaissez point de Dominicains, qu'on appelle nouveaux Thomistes, car ils sont tous comme le père Nicolaï. J'en connus aussi entre ceux qu'il me nomma; et, résolu de profiter de cet avis et de sortir d'affaire, je le quittai, et allai⁴ d'abord chez un des disciples de M. le Moine.

Je le suppliai de me dire ce que c'est⁵ qu'*avoir le pouvoir prochain de faire quelque chose*. Cela est aisé, me dit-il; c'est avoir tout ce qui est nécessaire pour la faire, de telle sorte qu'il ne manque rien pour agir. Et ainsi, lui dis-je, avoir le *pouvoir prochain* de passer une rivière, c'est avoir un bateau, des bateliers, des rames, et le reste, en sorte que rien ne manque. Fort bien, me dit-il. Et avoir le *pouvoir prochain de voir*, lui dis-je, c'est avoir bonne vue, et être en plein jour. Car qui aurait bonne vue dans l'obscurité n'aurait pas le *pouvoir prochain* de voir, selon vous; puisque la lumière lui manquerait, sans quoi on ne voit point. Doctement, me dit-il. Et par conséquent, continuai-je, quand vous dites que tous les justes ont toujours le *pouvoir prochain* d'observer les commandements, vous enten-

LETTER
I

¹ A, "Mais il me dit."

² The contemptuous "*un nommé M. le Moine*" was omitted by Pascal in his last edition.

³ A, *je n'en connais pas un*, which, as Maynard remarks, could only refer correctly to more than two persons.

⁴ A, *et fus*.

⁵ A, B and C have *c'était*.

LETTER
I

dez qu'ils ont toujours toute la grâce nécessaire pour les accomplir; en sorte qu'il ne leur manque rien de la part de Dieu. Attendez, me dit-il; ils ont toujours tout ce qui est nécessaire pour les observer, ou du moins pour le demander à Dieu¹. J'entends bien, lui dis-je; ils ont tout ce qui est nécessaire pour prier Dieu de les assister, sans qu'il soit nécessaire qu'ils aient aucune nouvelle grâce de Dieu pour prier. Vous l'entendez, me dit-il. Mais il n'est donc pas nécessaire qu'ils aient une grâce efficace pour prier Dieu? Non, me dit-il, suivant M. le Moine.

Pour ne point perdre de temps, j'allai aux Jacobins, et demandai ceux que je savais être des nouveaux Thomistes. Je les priai de me dire ce que c'est que *pouvoir prochain*. N'est-ce pas celui, leur dis-je, auquel il ne manque rien pour agir? Non, me dirent-ils. Mais quoi! mon père, s'il manque quelque chose à ce pouvoir, l'appellez-vous *prochain*, et direz-vous, par exemple, qu'un homme ait, la nuit et sans aucune lumière, le *pouvoir prochain de voir*? Oui-dà, il l'aurait selon nous, s'il n'est pas aveugle. Je le veux bien, leur dis-je; mais M. le Moine l'entend d'une manière contraire. Il est vrai, me dirent-ils; mais nous l'entendons ainsi. J'y consens, leur dis-je; car je ne dispute jamais du nom, pourvu qu'on m'avertisse du sens qu'on lui donne. Mais je vois par-là que, quand vous dites que les justes ont toujours le *pouvoir prochain* pour prier Dieu, vous entendez qu'ils ont besoin d'un autre secours pour prier, sans quoi ils ne prieront jamais. Voilà qui va bien, me répondirent mes pères en m'embrassant, voilà qui va bien: car il leur faut de plus une grâce efficace qui n'est pas donnée à tous, et qui détermine leur volonté à prier: et c'est une hérésie de nier la nécessité de cette grâce efficace pour prier.

Voilà qui va bien, leur dis-je à mon tour; mais, selon vous, les Jansénistes sont catholiques, et M. le Moine hérétique: car les Jansénistes disent que les justes ont le pouvoir de prier, mais qu'il faut pourtant une grâce efficace, et c'est ce que vous approuvez. Et M. le Moine dit que les justes prient sans grâce

¹ A gives *pour prier Dieu*. The reading in the text is that of B and C, for D contains an obvious misprint: *ou du moins pour la demander à prier Dieu*.

efficace, et c'est ce que vous condamnez. Oui, dirent-ils ; mais nous sommes d'accord avec M. le Moine, en ce que nous appelons *prochain*, aussi bien que lui, le pouvoir que les justes ont de prier, ce que ne font pas les Jansénistes¹.

Quoi ! mes pères², leur dis-je, c'est se jouer des paroles, de dire que vous êtes d'accord à cause des termes communs dont vous usez, quand vous êtes contraires dans le sens. Mes pères ne répondent³ rien ; et sur cela mon disciple de M. le Moine arriva, par un bonheur que je croyais extraordinaire ; mais j'ai su depuis que leur rencontre n'est pas rare, et qu'ils sont continuellement mêlés les uns avec les autres.

Je dis donc à mon disciple de M. le Moine : Je connais un homme qui dit que tous les justes ont toujours le pouvoir de prier Dieu, mais que néanmoins ils ne prieront jamais sans une grâce efficace qui les détermine, et laquelle Dieu ne donne pas toujours à tous les justes. Est-il hérétique ? Attendez, me dit mon docteur, vous me pourriez surprendre. Allons donc⁴ doucement, *distinguo* ; s'il appelle ce pouvoir *pouvoir prochain*, il sera Thomiste, et partant catholique : sinon il sera Janséniste, et partant hérétique. Il ne l'appelle, lui dis-je, ni prochain, ni non prochain. Il est donc hérétique, me dit-il : demandez-le à ces bons pères. Je ne les pris pas pour juges, car ils consentaient déjà d'un mouvement de tête ; mais je leur dis : Il refuse d'admettre ce mot de *prochain*, parce qu'on ne le veut pas expliquer. A cela un de ces pères voulut en apporter sa définition ; mais il fut interrompu par le disciple de M. le Moine, qui lui dit : Voulez-vous donc recommencer nos brouilleries ? Ne sommes-nous pas demeurés d'accord de ne point expliquer

¹ A, B and C have:—"mais M. le Moine appelle ce pouvoir pouvoir prochain," a reading which many modern edd. have retained. Nicole's translation adopts the more extended form: "Recte, inquiunt, sed potestatem orandi quam omnes justis concedunt, nos *proximam* cum Moynio appellamus, Jansenistæ non item."

² A, "Mais quoi."

³ Modern editors, including Maynard, have unnecessarily altered this to *répondirent*. The reading in the text has the authority of all the edd. corrected by Pascal.

⁴ C omits *donc*.

LETTER
1 ce mot de *prochain*, et de le dire de part et d'autre sans dire ce qu'il signifie ? A quoi le Jacobin consentit.

Je pénétrai par-là dans leur dessein, et leur dis, en me levant pour les quitter : En vérité, mes pères, j'ai grand'peur que tout ceci ne soit une pure chicanerie ; et, quoi qu'il arrive de vos assemblées, j'ose vous prédire que, quand la censure serait faite, la paix ne serait pas établie. Car, quand on aurait décidé qu'il faut prononcer les syllabes *pro-chain*, qui ne voit que, n'ayant point été expliquées, chacun de vous voudra jouir de la victoire ? Les Jacobins diront que ce mot s'entend en leur sens, M. le Moine dira que c'est au sien ; et ainsi il y aura bien plus de disputes pour l'expliquer que pour l'introduire : car, après tout, il n'y aurait pas grand péril à le recevoir sans aucun sens, puisqu'il ne peut nuire que par le sens. Mais ce serait une chose indigne de la Sorbonne et de la théologie, d'user de mots équivoques et captieux sans les expliquer. Enfin¹, mes pères, dites-moi, je vous prie, pour la dernière fois, ce qu'il faut que je croie pour être catholique ? Il faut, me dirent-ils tous ensemble, dire que tous les justes ont le *pouvoir prochain*, en faisant abstraction de tout sens : *abstrahendo a sensu thomistarum, et a sensu aliorum theologorum*(⁹).

C'est-à-dire, leur dis-je en les quittant, qu'il faut prononcer ce mot des lèvres, de peur d'être hérétique de nom. Car est-ce que ce² mot est de l'Écriture ? Non, me dirent-ils. Est-il donc des Pères, ou des conciles, ou des papes ? Non. Est-il donc de saint Thomas ? Non. Quelle nécessité y a-t-il donc de le dire, puisqu'il n'a ni autorité, ni aucun sens de lui-même³ ? Vous êtes opiniâtre, me dirent-ils : vous le direz, ou vous serez hérétique, et M. Arnauld aussi, car nous sommes le plus grand nombre ; et, s'il est besoin, nous ferons venir tant de Cordeliers, que nous l'emporterons(¹⁰).

¹ A, B *car enfin*, with a new paragraph.

² A has *car enfin*, and A, B, C *le mot*.

³ Faugère quotes from an MS. the addition :—"Combien y a-t-il, mon père, que c'est un article de foi ? Ce n'est tout au plus que depuis le mot de *pouvoir prochain* ; et je crois qu'en naissant il a fait cette hérésie, et qu'il n'est né que "pour ce seul dessein."

Je les viens de quitter sur cette solide¹ raison, pour vous écrire ce récit, par où vous voyez qu'il ne s'agit d'aucun des points suivants, et qu'ils ne sont condamnés d'un part ni d'autre : "1° que la grâce n'est pas donnée à tous les hommes ; 2° que tous les justes ont le pouvoir d'accomplir les commandements de Dieu ; 3° qu'ils ont néanmoins besoin pour les accomplir, et même pour prier, d'une grâce efficace qui détermine leur volonté ; 4° que cette grâce efficace n'est pas toujours donnée à tous les justes, et qu'elle dépend de la pure miséricorde de Dieu." De sorte qu'il n'y a plus que le mot de *prochain* sans aucun sens qui court risque.

Heureux les peuples qui l'ignorent ! heureux ceux qui ont précédé sa naissance ! car je n'y vois plus de remède, si Messieurs de l'Académie par un coup d'autorité ne bannissent de la Sorbonne ce mot barbare, qui cause tant de divisions². Sans cela la censure paraît assurée : mais je vois qu'elle ne fera point d'autre mal que de rendre la Sorbonne méprisable³ par ce procédé, qui lui ôtera l'autorité laquelle⁴ lui est si⁵ nécessaire en d'autres rencontres.

Je vous laisse cependant dans la liberté de tenir pour le mot de *prochain*, ou non ; car j'aime trop mon prochain pour le persécuter sous ce prétexte⁶. Si ce récit ne vous déplaît pas, je continuerai de vous avertir de tout ce qui se passera. Je suis, etc.

¹ C gives *dernière*, which modern editions have adopted. But Nicole adopted the original form in his translation: "*hic illos tam solidâ ratione utentes reliquit.*"

² A, B and C have a different, and less correct construction of the sentence: "Si messieurs de l'Académie ne bannissent, par un coup d'autorité, ce mot barbare de Sorbonne, etc."

³ C *moins considérable*.

⁴ A, B and C *qui*.

⁵ *Si* is omitted by A.

⁶ A and B had originally the words: *car j'aime trop mon prochain pour le persécuter*. This was omitted in C, but restored in D. Modern editors have omitted it once more. Nicole gives "*carior mihi proximus; etc.*"

NOTES ON LETTER I.

(1) Much ingenuity has been displayed by French editors in attempting to discover the real name of the "Provincial." Some have supposed that it was Pascal's brother-in-law, Périer; others Leroy, an ardent Jansenist, the correspondent of Arnauld and Nicole. But the letters themselves were clearly never written for one person's perusal, while a fictitious correspondent here, as in many parallel cases, gave great assistance to the plan and execution. The title "*Les Provinciales, ou les lettres écrites par Louis de Montalte à un Provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites,*" was due to the printer alone, according to the preface of the first edition.

(2) Pascal here, as elsewhere (cf. Note 4, *infra*), does not quote Arnauld *verbatim*, but furnishes the sense. The inculcated passages of the *Seconde Lettre* are to be found on pp. 49 ("Ce Seigneur a fort bien jugé," &c.), 130, 149 and 152 of the original edition. See Arnauld's *Oeuvres Complètes*, tome XIX. pp. 379, 448, 464.

(3) The full title of the book is as follows: *Cornelii Jansenii, episcopi Iprensis AUGUSTINUS seu doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate, ægitudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, tribus tomis comprehensa. Cum approbatione.* Lovan. 1640. A second edition was published at Paris in the following year; and a third is dated Rouen, 1643. A treatise by Conrius, archbishop of Tuam (*de statu parvulorum*) is bound up with the *Augustinus*.

(4) The passage condemned by the Sorbonne is to be found on p. 226 of the original edition, and in vol. XIX. p. 534 of the Works. It is not in the words given by Pascal, and therefore the inverted commas employed in all editions are not justified. The words are:—"Cependant, Monseigneur, cette grande vérité, établie par l'Évangile, et attestée par les Pères, qui nous montre un Juste en la personne de S. Pierre, à qui la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué dans une occasion où l'on ne peut pas dire qu'il n'ait point péché, est devenue tout d'un coup l'hérésie de Calvin, si nous en croyons les disciples de Molina."

(5) For the passages in Saint Augustin specially relied upon by Arnauld, see *Seconde Lettre à un Duc et Pair* (*Oeuvres*, XIX. 513 et seq.),

and especially the *catena* at the end of the treatise, *Franciscus Annatus fraudulentiae convictus*. (Ibid. p. 307.)

(6) The '*Sorbonique*' was one of the three Theses which each Bachelor of Divinity had to defend in public before obtaining his degree of Doctor. The college of Sorbonne was founded in 1253 by Robert de Sorbon, chaplain to Louis IX. The buildings in which the proceedings took place, and which still exist, were erected by Richelieu in 1635.

(7) Pascal uses the word '*Molinistes*' polemically, meaning the whole coalition against the Jansenists. Strictly speaking, the epithet would have no application to the Dominicans, who condemned Molina's doctrine of Free-Will in substance.

(8) Le Moine, doctor of Sorbonne, is not to be confounded with the Jesuit poet, mentioned in Letter IX. He was the inventor of the famous verbal compromise ridiculed by Pascal in his first three letters. (Cf. Wendrock, Nota 3 in *Epist. Prim.* "Nullus enim tantus unquam distinctionum artifex, quam ille Moynius," p. 12). Jean Nicolai was a Dominican, a prominent member of the Sorbonne, who took an active part in the Censure of Arnauld. He is the subject of two pamphlets which are to be found in Arnauld's Works (xx. 564—741).

(9) The point of Pascal's satire here consists in the fact that the term *pouvoir prochain* had no independent theological sense whatsoever, and was simply manufactured to suit the exigencies of the coalition against Arnauld. It will be seen from the Notes on the XVIIth and XVIIIth Letters that Port Royal had no objection, on its side, to *faire abstraction de sens*, in order to prove agreement with the Dominicans, and opposition to Calvin. This interesting point was indirectly discussed in the modern controversy about Tract xc.

(10) The *Cordeliers* or Franciscan Order, founded by Francis of Assisi in 1209, under Innocent III., and confirmed by Honorius III. in 1223, with authority to preach and receive confessions everywhere. The popular name had reference to the dress.

SECONDE LETTRE¹.

De Paris, ce 29 janvier 1656².

MONSIEUR,

Comme je fermais la lettre que je vous ai écrite, je fus visité par M. N., notre ancien ami, le plus heureusement du monde pour ma curiosité; car il est très-informé des questions du temps, et il sait parfaitement le secret des Jésuites, chez qui il est à toute heure, et avec les principaux. Après avoir parlé de ce qui l'amenait chez moi, je le priai de me dire en un mot quels sont les points débattus entre les deux partis.

Il me satisfit sur l'heure, et me dit qu'il y en avait deux principaux: le premier, touchant *le pouvoir prochain*; le second, touchant *la grâce suffisante*. Je vous ai éclairci du premier par la précédente: je vous parlerai du second dans celle-ci.

Je sus donc, en un mot, que leur différend, touchant *la grâce suffisante*, est en ce que les Jésuites prétendent qu'il y a une grâce donnée généralement à tous les hommes³, soumise de telle sorte au libre arbitre, qu'il la rend efficace ou inefficace à son choix, sans aucun nouveau secours de Dieu, et sans qu'il manque rien de sa part pour agir effectivement: ce qui fait⁴ qu'ils l'appellent *suffisante*, parce qu'elle seule suffit pour agir: et les Jansénistes⁵, au contraire, veulent qu'il n'y ait aucune grâce actuellement suffisante qui ne soit aussi efficace; c'est-à-dire, que toutes celles qui ne déterminent point la volonté à

¹ The only title in the editions revised by Pascal is: "*Seconde lettre écrite à un provincial par un de ses amis.*"

² In all the copies of A I have seen, there is a misprint, 29 *Fevrier*.

³ *Les hommes* omitted in A and B.

⁴ *Et c'est pourquoi* ils l'appellent etc.

⁵ A, B and C have "*et que les Jansénistes.*"

agir effectivement, sont insuffisantes pour agir, parce qu'ils disent qu'on n'agit jamais sans *grâce efficace*. Voilà leur différend⁽¹⁾. LETTER
II

Et m'informant après de la doctrine des nouveaux Thomistes: Elle est bizarre, me dit-il; ils sont d'accord avec les Jésuites d'admettre *une grâce suffisante* donnée à tous les hommes; mais ils veulent néanmoins que les hommes n'agissent jamais avec cette seule grâce, et qu'il faille, pour les faire agir, que Dieu leur donne *une grâce efficace* qui détermine réellement leur volonté à l'action, et laquelle Dieu ne donne pas à tous. De sorte que, suivant cette doctrine, lui dis-je, cette grâce est *suffisante* sans l'être. Justement, me dit-il; car, si elle suffit, il n'en faut pas davantage pour agir; et si elle ne suffit pas, elle n'est pas *suffisante*.

Mais, lui dis-je, quelle différence y a-t-il donc entre eux et les Jansénistes? Ils diffèrent, me dit-il, en ce qu'au moins les Dominicains¹ ne laissent pas de dire que tous les hommes ont *la grâce suffisante*. J'entends bien, répondis-je²; mais ils le disent sans le penser, puisqu'ils ajoutent qu'il faut nécessairement, pour agir, avoir "une grâce efficace, qui n'est pas donnée à tous:" et ainsi³, s'ils sont conformes aux Jésuites par un terme qui n'a pas de sens, ils leur sont contraires, et conformes aux Jansénistes, dans la substance de la chose. Cela est vrai, dit-il. Comment donc, lui dis-je, les Jésuites sont-ils unis avec eux? et que ne les combattent-ils aussi bien que les Jansénistes, puisqu'ils auront toujours en eux de puissants adversaires, lesquels⁴, soutenant la nécessité de la grâce efficace qui détermine, les empêcheront d'établir celle que vous dites⁵ être seule suffisante?

Il ne faut pas, me dit-il; il faut ménager davantage ceux qui sont puissants dans l'Église. La Société est trop politique pour agir autrement: elle se contente d'avoir gagné sur eux

¹ A, B and C "les Dominicains ont cela de bon qu'ils..."

² A "lui dis-je."

³ B and C omit *et*.

⁴ A, B have *qui* instead of *lesquels*.

⁵ Altered in B and C to "*qu'ils veulent être*," but restored by Pascal in the 8^{vo} edition.

LETTER
II

qu'ils admettent au moins le nom de *grâce suffisante*, quoiqu'ils l'entendent en un autre sens. Par là elle a cet avantage, qu'elle fera passer leur opinion pour insoutenable quand elle le jugera à propos; et cela lui sera aisé. Car, supposé que tous les hommes aient des grâces suffisantes, il n'y a rien de plus naturel que d'en conclure que la grâce efficace n'est donc pas nécessaire, puisque la suffisance de ces grâces générales exclurait la nécessité de toutes les autres. Qui dit *suffisant*, dit tout ce qui est nécessaire pour agir; et il servirait de peu aux Dominicains de s'écrier qu'ils prennent en un autre sens le mot de *suffisant*: le peuple, accoutumé à l'intelligence commune de ce terme, n'écouterait pas seulement leur explication. Ainsi la Société profite assez de cette expression que les Dominicains reçoivent, sans les pousser davantage; et si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées sous les Papes Clément VIII et Paul V, et combien la Société fut traversée, par les Dominicains, dans l'établissement de sa *grâce suffisante*, vous ne vous étonneriez pas de voir qu'elle évite de se brouiller avec eux, et qu'elle consent qu'ils gardent leur opinion, pourvu que la sienne soit libre, et principalement quand les Dominicains la favorisent par le nom de *grâce suffisante*, dont ils ont consenti de se servir publiquement¹.

La Société est bien satisfaite de leur complaisance². Elle n'exige pas qu'ils nient la nécessité de la grâce efficace; ce serait trop les presser: il ne faut pas tyranniser ses amis; les Jésuites ont assez gagné. Car le monde se paye de paroles: peu approfondissent les choses; et ainsi, le nom de *grâce suffisante* étant reçu des deux côtés, quoique avec divers sens, il n'y a personne, hors les plus fins théologiens, qui ne pense que la chose que ce mot signifie soit tenue aussi bien par les Jacobins que par les Jésuites; et la suite fera voir que ces derniers ne sont pas les plus dupes³ (2).

¹ For the important variations between the text of the 8^{vo} and earlier editions, see Appendix.

² A, *Ils sont bien satisfaits... Ils n'exigent pas...* B and C, *Elle est bien satisfaite.*

³ The last clause is omitted in C.

Je lui avouai que c'étaient d'habiles gens : et, pour profiter de son avis, je m'en allai droit aux Jacobins, où je trouvai à la porte un de mes bons amis, grand Janséniste (car j'en ai de tous les partis), qui demandait quelque autre père que celui que je cherchais. Mais je l'engageai à m'accompagner à force de prières ; et demandai un de mes nouveaux Thomistes. Il fut ravi de me revoir : Eh bien ! mon père, lui dis-je, ce n'est pas assez que tous les hommes aient un *pouvoir prochain*, par lequel pourtant ils n'agissent en effet jamais ; il faut qu'ils aient encore une *grâce suffisante*, avec laquelle ils agissent aussi peu. N'est-ce pas là l'opinion de votre école ? Oui, dit le bon père ; et je l'ai bien dit ce matin en Sorbonne. J'y ai parlé toute ma demi-heure, et sans le *sable* j'eusse bien fait changer ce malheureux proverbe qui court déjà dans Paris : "Il opine du bonnet comme un moine en Sorbonne." Et que voulez-vous dire par votre demi-heure et par votre sable ? répondis-je ; taille-t-on vos avis à une certaine mesure ? Oui, me dit-il, depuis quelques jours. Et vous oblige-t-on de parler demi-heure ? Non. On parle aussi peu qu'on veut. Mais non pas tant que l'on veut, lui dis-je. O la bonne règle pour les ignorants⁽³⁾ ! ô l'honnête prétexte pour ceux qui n'ont rien de bon à dire ! Mais enfin, mon père, cette grâce donnée à tous les hommes est *suffisante* ? Oui, dit-il. Et néanmoins elle n'a nul effet *sans grâce efficace* ? Cela est vrai, dit-il. Et tous les hommes ont *la suffisante*, continuai-je, et tous n'ont pas *l'efficace* ? Il est vrai, dit-il. C'est-à-dire, lui dis-je, que tous ont assez de grâce, et que tous n'en ont pas assez ; c'est-à-dire que cette grâce suffit, quoiqu'elle ne suffise pas ; c'est-à-dire qu'elle est suffisante de nom, et insuffisante en effet. En bonne foi, mon père, cette doctrine est bien subtile. Avez-vous oublié, en quittant le monde, ce que le mot de *suffisant* y signifie ? ne vous souvient-il pas qu'il enferme tout ce qui est nécessaire pour agir ? Mais vous n'en avez pas perdu la mémoire ; car, pour me servir d'une comparaison qui vous sera plus sensible, si l'on ne vous servait à table¹ que deux onces de pain et un verre d'eau par jour², seriez-vous content de votre prieur qui

¹ A, B à dîner.² A, B omit par jour.

LETTER
II.

vous dirait que cela serait suffisant pour vous nourrir, sous prétexte qu'avec autre chose, qu'il ne vous donnerait pas, vous auriez tout ce qui vous serait nécessaire pour vous nourrir¹? Comment donc vous laissez-vous aller à dire que tous les hommes ont *la grâce suffisante* pour agir, puisque vous confessez qu'il y en a une autre absolument nécessaire pour agir, que tous n'ont pas? Est-ce que cette créance est peu importante, et que vous abandonnez à la liberté des hommes de croire que la grâce efficace est nécessaire ou non? Est-ce une chose indifférente de dire qu'avec la grâce suffisante on agit en effet? Comment, dit ce bonhomme, indifférente! C'est une hérésie, c'est une hérésie formelle. La nécessité de *la grâce efficace* pour agir effectivement est de foi; il y a hérésie à la nier.

Où en sommes-nous donc? m'écriai-je, et² quel parti dois-je ici prendre³? Si je nie la grâce suffisante, je suis Janséniste. Si je l'admets comme les Jésuites, en sorte que la grâce efficace ne soit pas nécessaire, je serai hérétique, dites-vous. Et si je l'admets comme vous, en sorte que la grâce efficace soit nécessaire, je pêche contre le sens commun, et je suis extravagant, disent les Jésuites. Que dois-je donc faire dans cette nécessité inévitable, d'être ou extravagant, ou hérétique, ou Janséniste? Et en quels termes sommes-nous réduits, s'il n'y a que les Jansénistes qui ne se brouillent ni avec la foi, ni avec la raison, et qui se sauvent tout ensemble de la folie et de l'erreur?

Mon ami Janséniste prenait ce discours à bon présage, et me croyait déjà gagné. Il ne me dit rien néanmoins; mais en s'adressant à ce père: Dites-moi, je vous prie, mon père, en quoi vous êtes conformes aux Jésuites? C'est, dit-il, en ce que les Jésuites et nous reconnaissons les *grâces suffisantes* données à tous. Mais, lui dit-il, il y a deux choses dans ce mot de *grâce suffisante*: il y a le son, qui n'est que du vent, et la chose qu'il signifie, qui est réelle et effective. Et ainsi, quand vous êtes d'accord avec les Jésuites touchant le mot le *suffisante*, et que vous leur êtes⁴ contraires dans le sens, il est visible

¹ A, B "pour bien dîner," (Nicole: *ad lautissimum prandium*).

² A, B omit *et*.

³ A, B "dois-je donc prendre?"

⁴ A, B omit *que vous leur êtes*.

que vous êtes contraires touchant¹ la substance de ce terme, et que vous n'êtes d'accord que du son. Est-ce là agir sincèrement et cordialement? Mais quoi! dit le bonhomme, de quoi vous plaignez-vous, puisque nous ne trahissons personne par cette manière de parler? Car dans nos écoles nous disons ouvertement que nous l'entendons d'une manière contraire aux Jésuites. Je me plains, lui dit mon ami, de ce que vous ne publiez pas de toutes parts que vous entendez par grâce suffisante la grâce qui n'est pas suffisante. Vous êtes obligés, en conscience, en changeant ainsi le sens des termes ordinaires de la religion, de dire que, quand vous admettez une *grâce suffisante* dans tous les hommes, vous entendez qu'ils n'ont pas des grâces suffisantes en effet. Tout ce qu'il y a de personnes au monde entendent le mot de *suffisant* en un même sens: les seuls nouveaux Thomistes l'entendent en un autre². Toutes les femmes, qui font la moitié du monde, tous les gens de la cour, tous les gens de guerre, tous les magistrats, tous les gens de palais, les marchands, les artisans, tout le peuple; enfin toutes sortes d'hommes, excepté les Dominicains, entendent par le mot de *suffisant* ce qui enferme tout le nécessaire. Presque³ personne n'est averti de cette singularité. On dit seulement par toute la terre que les Jacobins tiennent que tous les hommes ont des *grâces suffisantes*. Que peut-on conclure de là⁴, sinon qu'ils tiennent que tous les hommes ont toutes les grâces qui sont nécessaires pour agir, et principalement en les voyant joints d'intérêt et d'intrigue avec les Jésuites, qui l'entendent de cette sorte? L'uniformité de vos expressions, jointe à cette union de parti, n'est-elle pas une interprétation manifeste et une confirmation de l'uniformité de vos sentiments?

Tous les fidèles demandent aux théologiens quel est le véritable état de la nature depuis sa corruption? Saint Augustin et ses disciples répondent qu'elle n'a plus de grâce suffisante qu'autant qu'il plaît à Dieu de lui en donner. Les Jésuites sont venus ensuite, qui disent⁵ que tous ont des grâces

¹ A, B "*pour*."² A, B "*d'un autre*."³ Ibid. omit *presque*.⁴ A, B omit *de là*.⁵ A, B and C *et disent*.

LETTER
II

effectivement suffisantes. On consulte les Dominicains sur cette contrariété. Que font-ils là-dessus ? Ils s'unissent aux Jésuites : ils font par cette union le plus grand nombre : ils se séparent de ceux qui nient ces grâces suffisantes : ils déclarent que tous les hommes en ont. Que peut-on penser de là, sinon qu'ils autorisent les Jésuites ? Et puis ils ajoutent que néanmoins ces grâces suffisantes sont inutiles sans les efficaces, qui ne sont pas données à tous.

Voulez-vous voir une peinture de l'Église dans ces différents avis ? Je la considère comme un homme qui, partant de son pays pour faire un voyage, est rencontré par des voleurs qui le blessent de plusieurs coups et le laissent à demi mort. Il envoie querir trois médecins dans les villes voisines. Le premier, ayant sondé ses plaies, les juge mortelles, et lui déclare qu'il n'y a que Dieu qui lui puisse rendre ses forces perdues. Le second, arrivant ensuite, voulut le flatter, et lui dit qu'il avait encore des forces suffisantes pour arriver en sa maison ; et, insultant¹ contre le premier, qui s'opposait à son avis, forma² le dessein de le perdre. Le malade, en cet état douteux, apercevant de loin le troisième, lui tend les mains, comme à celui qui le devait déterminer. Celui-ci ayant considéré ses blessures, et su l'avis des deux premiers, embrasse le second, s'unit à lui, et tous deux ensemble se liguent contre le premier, et le chassent honteusement, car ils étaient plus forts en nombre. Le malade juge à ce procédé qu'il est de l'avis du second, et, le lui demandant en effet, il lui déclare affirmativement que ses forces sont suffisantes pour faire son voyage. Le blessé néanmoins, ressentant sa faiblesse, lui demande à quoi il les jugeait telles. C'est, lui dit-il, parce que vous avez encore vos jambes ; or les jambes sont les organes qui suffisent naturellement pour marcher. Mais, lui dit le malade, ai-je toute la force nécessaire pour m'en servir ? car il me semble qu'elles sont inutiles dans ma langueur. Non certainement, dit le médecin ; et vous ne marcherez jamais effectivement, si Dieu ne vous envoie un secours extraordinaire³ pour vous soutenir et

¹ A, B *et insulta.*² A, B *et forma.*³ A, B *son secours du ciel.*

vous conduire. Eh quoi ! dit le malade, je n'ai donc pas en moi les forces suffisantes, et auxquelles il ne manque rien pour marcher effectivement ? Vous en êtes bien éloigné, lui dit-il. Vous êtes donc, dit le blessé, d'avis contraire à votre compagnon touchant mon véritable état ? Je vous l'avoue, lui répondit-il.

Que pensez-vous que dit le malade ? Il se plaignit du procédé bizarre et des termes ambigus de ce troisième médecin. Il le blâma de s'être uni au second, à qui il était contraire de sentiment, et avec lequel il n'avait qu'une conformité apparente ; et d'avoir chassé le premier, auquel il était conforme en effet. Et après avoir fait essai de ses forces, et reconnu par expérience la vérité de sa faiblesse, il les renvoya tous deux ; et, rappelant le premier, se mit entre ses mains, et, suivant son conseil, il demanda à Dieu les forces qu'il confessait n'avoir pas ; il en reçut miséricorde, et par son secours arriva heureusement dans sa maison.

Le bon père, étonné d'une telle parabole, ne répondait rien. Et je lui dis doucement pour le rassurer : Mais, après tout, mon père, à quoi avez-vous pensé de donner le nom de *suffisante* à une grâce que vous dites qu'il est de foi de croire qu'elle est insuffisante en effet ? Vous en parlez, dit-il, bien à votre aise. Vous êtes libre et particulier ; je suis religieux et en communauté. N'en savez-vous pas peser la différence ? Nous dépendons des supérieurs : ils dépendent d'ailleurs. Ils ont promis nos suffrages : que voulez-vous que je devienne ? Nous l'entendîmes à demi-mot, et cela nous fit souvenir de son confrère, qui a été relégué à Abbeville pour un sujet semblable.

Mais, lui dis-je, pourquoi votre communauté s'est-elle engagée à admettre cette grâce ? C'est un autre discours, me dit-il. Tout ce que je vous puis¹ dire, en un mot, est que notre ordre a soutenu autant qu'il a pu la doctrine de saint Thomas touchant la grâce efficace. Combien s'est-il opposé ardemment à la naissance de la doctrine de Molina ! combien a-t-il travaillé pour l'établissement de la nécessité de la grâce efficace de JÉSUS-CHRIST ! Ignorez-vous ce qui se fit sous Clément VIII et

¹ A, B and C "vous en puis."

LETTER
II

Paul V, et que, la mort prévenant l'un, et quelques affaires d'Italie empêchant l'autre de publier sa bulle, nos armes sont demeurées au Vatican? Mais les Jésuites, qui, dès le commencement de l'hérésie de Luther et de Calvin, s'étaient prévalus du peu de lumière qu'a le peuple pour discerner l'erreur de cette hérésie d'avec¹ la vérité de la doctrine de saint Thomas, avaient en peu de temps répandu partout leur doctrine avec un tel progrès, qu'on les vit bientôt maîtres de la créance des peuples, et nous en état d'être décriés comme des Calvinistes, et traités comme les Jansénistes le sont aujourd'hui, si nous ne tempérons la vérité de la grâce efficace par l'aveu, au moins apparent, d'une *suffisante*. Dans cette extrémité que pouvions-nous mieux faire, pour sauver la vérité sans perdre notre crédit, sinon d'admettre le nom de grâce suffisante, en niant qu'elle soit telle en effet? Voilà comment la chose est arrivée (4).

Il nous dit cela si tristement, qu'il me fit pitié; mais non pas à mon second, qui lui dit: Ne vous flattez point d'avoir sauvé la vérité: si elle n'avait point eu d'autres protecteurs, elle serait périée en des mains si faibles. Vous avez reçu dans l'Eglise le nom de son ennemi: c'est y avoir reçu l'ennemi même. Les noms sont inséparables des choses. Si le mot de *grâce suffisante* est une fois affermi, vous aurez beau dire que vous entendez par là une grâce qui est insuffisante, vous n'y serez pas reçus². Votre explication serait odieuse dans le monde; on y parle plus sincèrement des choses moins importantes: les Jésuites triompheront; ce sera, en effet, leur grâce suffisante qui passera pour établie³, et non pas la vôtre, qui ne l'est que de nom; et on fera un article de foi du contraire de votre créance.

Nous souffririons tous le martyre, lui dit le père, plutôt que de consentir à l'établissement de la grâce suffisante au sens des Jésuites; saint Thomas, que nous jurons de suivre jusqu'à la

¹ A, B and C "pour en discerner l'erreur d'avec."

² A, B "vous ne serez point écoutés."

³ A, B and C, "Ce sera leur grâce suffisante en effet, et non pas la vôtre, qui ne l'est que de nom, qui passera pour établie."

mort, y étant directement contraire. A quoi mon ami lui dit¹: Allez, mon père, votre ordre a reçu un honneur qu'il ménage mal. Il abandonne cette grâce qui lui avait été confiée, et qui n'a jamais été abandonnée depuis la création du monde. Cette grâce victorieuse, qui a été attendue par les patriarches, prédite par les prophètes, apportée par JÉSUS-CHRIST, prêchée par saint Paul, expliquée par saint Augustin le plus grand des Pères, embrassée² par ceux qui l'ont suivi, confirmée par saint Bernard le dernier des Pères, soutenue par saint Thomas l'ange de l'école, transmise de lui à votre Ordre, maintenue³ par tant de vos pères, et si glorieusement défendue par vos religieux sous les papes Clément et Paul: cette grâce efficace, qui avait été mise comme en dépôt entre vos mains, pour avoir, dans un saint ordre à jamais durable, des prédicateurs qui la publiassent au monde jusqu'à la fin des temps, se trouve comme délaissée pour des intérêts si indignes. Il est temps que d'autres mains s'arment pour sa querelle; il est temps que Dieu suscite des disciples intrépides au Docteur⁴ de la grâce, qui, ignorant les engagements du siècle, servent Dieu pour Dieu. La grâce peut bien n'avoir plus les Dominicains pour défenseurs; mais elle ne manquera jamais de défenseurs, car elle les forme elle-même par sa force toute-puissante. Elle demande des cœurs purs et dégagés; et elle-même les purifie et les dégage des intérêts du monde, incompatibles avec les vérités de l'Évangile. Pensez-y bien⁵, mon père, et prenez garde que Dieu ne change ce flambeau de sa place, et qu'il⁶ ne vous laisse dans les ténèbres, et sans couronne, pour punir la froideur que vous avez pour une cause si importante à son Église⁷.

Il en eût bien dit davantage, car il s'échauffait de plus en plus. Mais je l'interrompis, et dis en me levant: En vérité, mon père, si j'avais du crédit en France, je ferais publier à son de trompe: "ON FAIT A SAVOIR que quand les Jacobins disent

¹ A, B and C, "mon ami, plus sérieux que moi."

² A, B and C, *maintenue*.

³ A, B and C, *appuyée*.

⁴ C, au saint docteur. The earlier edd. have *ignorans* without exception.

⁵ A and B, *Prévenez ces menaces*.

⁶ A and B omit *qu'il*.

⁷ The clause *pour punir, etc.*, is wanting in A and B.

LETTER
II.

“que la grâce suffisante est donnée à tous, ils entendent que “tous n’ont pas la grâce qui suffit effectivement.” Après quoi vous le diriez tant qu’il vous plairait, mais non pas autrement. Ainsi finit notre visite.

Vous voyez donc par là que c’est ici une *suffisance* politique, pareille au *pouvoir prochain*. Cependant je vous dirai qu’il me semble qu’on peut sans péril douter du *pouvoir prochain*, et de cette grâce *suffisante*, pourvu qu’on ne soit pas Jacobin.

En fermant ma lettre, je viens d’apprendre que la censure est faite ; mais comme je ne sais pas encore en quels termes, et qu’elle ne sera publiée que le 15 février, je ne vous en parlerai que par le premier ordinaire. Je suis, etc.

NOTES ON LETTER II.

(1) See Introduction.

(2) The Jacobin, or Dominican Order, was founded by Domingo Guzman (b. 1170, † 1221) in 1215, confirmed by Pope Honorius III. in the following year, under the title of *Fratres praedicatorum*. The title *Jacobins* was applied to them in France.

(3) *Le Sable*.—This measure of precaution against prolixity was introduced on the 17th of January, 1656, on the resumption of proceedings at the Sorbonne, when the question of *Droit* came under discussion. Wendrock (Nicole) pointed out with reason that the reform would have been more appropriately introduced in the previous discussion, than in one in which long catenas of authority, the favorite weapon of Arnauld and his friend, had to be produced. (Note 2 in Epist. II. *De Clepsydra*.)

(4) It is unquestionable that a charge of Calvinism was more than once brought against the New Thomists by the Jesuits, previous to the coalition. In the book with the title *Calvinismus religio bestiarum*, written by Theoph. Rainaud under the pseudonym of de la Rivière, the accusation is freely made. One reason for it is candidly confessed by Ripalda (tom. II. disp. 113, sect. 9, n. 53) :—“Bannez et plerique ejus discipuli, in publicis disputationibus, privatisque sermonibus et scriptis cœperunt notare “sententiam illam Pelagianam... Contra nostri ut notam Pelagianismi suae “sententiae vitarent, objiciebant oppositae notam Calvinismi.”

Pascal makes a chronological slip in placing the foundation of the Jesuits “*dès le commencement de l’hérésie de Luther et de Calvin*,” over which Maynard and other apologists loudly triumph.

RÉPONSE DU PROVINCIAL⁽¹⁾

AUX DEUX PREMIÈRES LETTRES DE SON AMI'.

2 février, 1656.

MONSIEUR,

Vos deux lettres n'ont pas été pour moi seul. Tout le monde les voit, tout le monde les entend, tout le monde les croit. Elles ne sont pas seulement estimées par les Théologiens : elles sont encore agréables aux gens du monde, et intelligibles aux femmes mêmes.

Voici ce que m'en écrit un de Messieurs de l'Académie, des plus illustres entre ces hommes tous illustres, qui n'avait encore vu² que la première : "Je voudrais que la Sorbonne qui doit tant à la mémoire de feu M. le Cardinal, voulût reconnaître la juridiction de son Académie française. L'auteur de la Lettre serait content, car en qualité d'Académicien, je condamnerais d'autorité, je bannirais, je proscrirais, peu s'en faut que je ne die, *j'exterminerais* de tout mon pouvoir, ce pouvoir prochain qui fait tant de bruit pour rien, et sans savoir autrement ce qu'il demande. Le mal est que notre pouvoir Académique est un pouvoir fort éloigné et borné. J'en suis marri, et je le suis encore beaucoup de ce que tout mon petit pouvoir ne saurait m'acquitter envers vous, etc. (2)."

Et voici ce qu'une personne, que je ne vous marquerai en aucune sorte, en écrit à une Dame qui lui avait fait tenir la

¹ A omits *de son ami*, and the date.

² One copy of A (in the library of the Institute at Paris) omits *vu*.

première de vos lettres: "Je vous suis plus obligée que vous "ne pouvez l'imaginer, de la lettre que vous m'avez envoyée; "elle est tout à fait ingénieuse, et tout à fait bien écrite. Elle "narre sans narrer, elle éclaircit les affaires du monde les plus "embrouillées, elle raille finement, elle instruit même ceux "qui ne savent pas bien les choses, elle redouble le plaisir de "ceux qui les entendent. Elle est encore une excellente apo- "logie, et si l'on veut, une délicate et innocente Censure. Et "il y a enfin tant d'art, tant d'esprit, et tant de jugement en "cette lettre, que je voudrais bien savoir qui l'a faite (3)."

Vous voudriez bien aussi savoir qui est la personne qui en écrit de la sorte; mais contentez vous de l'honorer sans la connaître, et quand vous la connaîtrez vous l'honorerez bien davantage.

Continuez donc vos lettres sur ma parole; et que la Censure vienne quand il lui plaira, nous sommes fort bien disposés à la recevoir. Ces mots de *pouvoir prochain* et de *grâce suffisante* dont on nous menace, ne nous feront plus de peur. Nous avons trop appris des Jésuites, des Jacobins, et de M. le Moine en combien de façons on les tourne et combien il y a peu de solidité en ces mots nouveaux¹, pour nous en mettre en peine. Cependant je serai toujours, etc.

¹ A and B have "*quelle est la solidité de ces mots...*"

NOTES.

(1) It is not absolutely certain that this letter is Pascal's, but the majority of critics decidedly incline towards receiving it. Naturally the naïve admission of his success offers an opening for criticism, which Jesuit apologists have not neglected. My own reluctance to include it is based rather on the literary style, which is far more that of Voiture or Ménage than that which Pascal had made his own. Possibly he indulged, as has been suggested, in a playful parody of the fashionable euphuism of the day; but it is at least possible that the letter was really sent to him by a friend.

(2) Evidence of style is strongly in favour of the view that this letter, as well as the following one, was a real production. Sainte-Beuve finally admitted, in the *Bulletin du bibliophile* (Sept. 1858), that the style of each is peculiar, and very different from that of Pascal, although he had previously declared that they were ingenious pasticcios. (Cf. *Port-Royal*, II. 558, 559.) This opinion had been advanced by Daniel in his *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe* (viii^{me} entr. p. 214), and by a still better judge, Racine, in his two famous letters against Port Royal. Sainte-Beuve thought that Chapelain might have been the author.

(3) Many critics have professed to identify Mlle. de Scudéry with the writer of this second epistle, chiefly on account of her known admiration for Port Royal. The Abbé Flottes, who devoted a special monograph¹ to the subject, notices that Nicole in his translation uses the word *fœmina* instead of *virgo* or *puella*, and doubts whether the epithet *insignis* would have been deemed applicable to any but a person of high rank. Racine's adoption of the supposition would be accounted for by his wish to retort upon the assailants of the drama their own patronage by a writer of romance.

¹ *Nouvel éclaircissement d'un fait concernant les Provinciales*. Montpellier, 1858.

TROISIÈME LETTRE¹,

POUR SERVIR DE RÉPONSE À LA PRÉCÉDENTE.

De Paris, ce 9 février 1656.

MONSIEUR,

Je viens de recevoir votre lettre, et en même temps l'on m'a apporté une copie manuscrite de la Censure. Je me suis trouvé aussi bien traité dans l'une, que M. Arnauld l'est mal dans l'autre. Je crains qu'il n'y ait de l'excès des deux côtés, et que nous ne soyons pas assez connus de nos juges. Je m'assure que, si nous l'étions davantage, M. Arnauld mériterait l'approbation de la Sorbonne, et moi la censure de l'Académie. Ainsi nos intérêts sont tout contraires. Il doit se faire connaître pour défendre son innocence, au lieu que je dois demeurer dans l'obscurité pour ne pas perdre ma réputation. De sorte que, ne pouvant paraître, je vous remets le soin de m'acquitter envers mes célèbres approbateurs, et je prends celui de vous informer des nouvelles de la Censure.

Je vous avoue, Monsieur, qu'elle m'a extrêmement surpris. J'y pensais voir condamner les plus horribles hérésies du monde; mais vous admirerez, comme moi, que tant d'éclatantes préparations se soient anéanties sur le point de produire un si grand effet.

Pour l'entendre avec plaisir, ressouvenez-vous, je vous prie, des étranges impressions qu'on nous donne depuis si longtemps des Jansénistes. Rappelez dans votre mémoire les cabales, les factions, les erreurs, les schismes, les attentats qu'on leur re-

¹ The modern reprints add the heading: *Injustice, absurdité, et nullité de la censure de M. Arnauld.*

proche depuis si longtemps ; de quelle sorte on les a décriés et noircis dans les chaires et dans les livres, et combien ce torrent, qui a eu tant de violence et de durée, était grossi dans ces dernières années, où on les accusait ouvertement et publiquement d'être non-seulement hérétiques et schismatiques, mais apostats et infidèles ; " de nier le mystère de la transsubstantiation, et de renoncer à JÉSUS-CHRIST et à l'Évangile."

Ensuite de tant d'accusations si surprenantes¹, on a pris le dessein d'examiner leurs livres pour en faire le jugement. On a choisi la seconde lettre de M. Arnauld, qu'on disait être remplie des plus grandes² erreurs. On lui donne pour examinateurs ses plus déclarés ennemis. Ils emploient toute leur étude à rechercher ce qu'ils y pourraient reprendre ; et ils en rapportent une proposition touchant la doctrine, qu'ils exposent à la censure (1).

Que pouvait-on penser de tout ce procédé, sinon que cette proposition, choisie avec des circonstances si remarquables, contenait l'essence des plus noires hérésies qui se puissent imaginer ? Cependant elle est telle, qu'on n'y voit rien qui ne soit si clairement et si formellement exprimé, dans les passages des Pères que M. Arnauld a rapportés en cet endroit, que je n'ai vu personne qui en pût comprendre la différence. On s'imaginait néanmoins qu'il y en avait beaucoup³, puisque, les passages des Pères étant sans doute catholiques, il fallait que la proposition de M. Arnauld y fût extrêmement⁴ contraire pour être hérétique.

C'était de la Sorbonne qu'on attendait cet éclaircissement. Toute la chrétienté avait les yeux ouverts pour voir dans la censure de ces docteurs ce point imperceptible au commun des hommes. Cependant M. Arnauld fait ses apologies, où il donne en plusieurs colonnes sa proposition, et les passages des Pères d'où il l'a prise, pour en faire paraître la conformité aux moins clairvoyants.

¹ A, B, *atroces*. Nicole has "post tot et tam atroces criminationes."

² Ibid. *detestables*. (Nicole, *nefandis*.)

³ Ibid. *une terrible*. Here Nicole follows the earlier reading.

⁴ Ibid. *horriblement*.

LETTER
III.

Il fait voir que saint Augustin dit, en un endroit qu'il cite, "que Jésus-Christ nous montre un juste en la personne de "saint Pierre, qui nous instruit par sa chute de fuir la présomption." Il en rapporte un autre du même Père, qui dit "que Dieu, pour montrer que sans la grâce on ne peut rien, a "laissé saint Pierre sans grâce (2)." Il en donne un autre de saint Chrysostome, qui dit "que la chute de saint Pierre n'arriva "pas pour avoir été froid envers Jésus-Christ, mais parce que "la grâce lui manqua ; et qu'elle n'arriva pas tant par sa négligence que par l'abandon de Dieu, pour apprendre à toute "l'Église que sans Dieu l'on ne peut rien (3)." Ensuite de quoi il rapporte sa proposition accusée, qui est celle-ci : "Les Pères "nous montrent un juste en la personne de saint Pierre, à qui "la grâce, sans laquelle on ne peut rien, a manqué (4)."

C'est sur cela qu'on essaye en vain de remarquer comment il se peut faire que l'expression de M. Arnauld soit autant différente de celle des Pères que la vérité l'est de l'erreur, et la foi de l'hérésie. Car où en pourrait-on trouver la différence ? Serait-ce en ce qu'il dit "que les Pères nous montrent un juste "en la personne de saint Pierre ?" Saint Augustin l'a dit en mots propres¹. Est-ce en ce qu'il dit "que la grâce lui a "manqué ?" Mais le même saint Augustin, qui dit "que saint "Pierre était juste," dit "qu'il n'avait pas eu la grâce en cette "rencontre." Est-ce en ce qu'il dit "que sans la grâce on ne "peut rien ?" Mais n'est-ce pas ce que saint Augustin dit au même endroit, et ce que saint Chrysostome même avait dit avant lui, avec cette seule différence qu'il l'exprime d'une manière bien plus forte ; comme en ce qu'il dit "que sa chute "n'arriva pas par sa froideur, ni par sa négligence, mais par le "défaut de la grâce, et par l'abandon de Dieu ?"

Toutes ces considérations tenaient tout le monde en haleine, pour apprendre en quoi consistait donc cette diversité, lorsque cette censure si célèbre et si attendue a enfin paru après tant d'assemblées. Mais, hélas ! elle a bien frustré notre attente. Soit que les docteurs Molinistes² n'aient pas daigné s'abaisser

¹ A, B and C, "Mais saint Augustin..."

² A, B, "ces bons Molinistes." Nicole : *boni illi Molinistæ*.

jusqu'à nous en instruire, soit pour quelque autre raison secrète, ils n'ont fait autre chose que prononcer ces paroles : " Cette proposition est téméraire, impie, blasphématoire, frappée d'anathème, et hérétique." LETTER
III.

Croiriez-vous, Monsieur, que la plupart des gens, se voyant trompés dans leur espérance, sont entrés en mauvaise humeur, et s'en prennent aux censeurs mêmes? Ils tirent de leur conduite des conséquences admirables pour l'innocence de M. Arnauld. Eh quoi! disent-ils, est-ce là tout ce qu'ont pu faire durant si longtemps tant de docteurs si acharnés sur un seul, que de ne trouver dans tous ses ouvrages que trois lignes à reprendre, et qui sont tirées des propres paroles des plus grands docteurs de l'Église grecque et latine? Y a-t-il un auteur qu'on veuille perdre, dont les écrits n'en donnent un plus spécieux prétexte? Et quelle plus haute marque peut-on produire¹ de la foi de cet illustre accusé?

D'où vient, disent-ils, qu'on pousse tant d'imprécations qui se trouvent dans cette censure, où l'on assemble tous ces termes² " de poison, de peste, d'horreur, de témérité, d'impiété, " de blasphème, d'abomination, d'exécration, d'anathème, d'hérésie," qui sont les plus horribles expressions qu'on pourrait former contre Arius, et contre l'Antéchrist même, pour combattre une hérésie imperceptible, et encore sans la découvrir? Si c'est contre les paroles des Pères qu'on agit de la sorte, où est la foi et la tradition? Si c'est contre la proposition de M. Arnauld, qu'on nous montre en quoi elle en est différente, puisqu'il ne nous en paraît autre chose qu'une parfaite conformité. Quand nous en reconnaitrons le mal, nous l'aurons en détestation: mais tant que nous ne le verrons point, et que nous n'y trouverons³ que les sentiments des saints Pères; conçus et exprimés en leurs propres termes, comment pourrions-nous l'avoir sinon en une sainte vénération?

Voilà de quelle sorte ils s'emportent; mais ce sont des gens trop pénétrants. Pour nous, qui n'approfondissons pas tant les

¹ A, B and C have " produire de la vérité de la foi."

² A, B, " tous les plus terribles termes."

³ Ibid. verrons.

LETTER
III.

choses, tenons-nous en repos sur le tout. Voulons-nous être plus savants que nos maîtres? N'entreprenons pas plus qu'eux. Nous nous égarerions dans cette recherche. Il ne faudrait rien pour rendre cette censure hérétique.¹ Il n'y a qu'un point imperceptible entre cette proposition et la foi. La distance en est si insensible, que j'ai eu peur, en ne la voyant pas, de me rendre contraire aux docteurs de l'Église, pour me rendre trop conforme aux docteurs de Sorbonne; et, dans cette crainte, j'ai jugé nécessaire de consulter un de ceux qui, par politique², furent neutres dans la première question, pour apprendre de lui la chose véritablement. J'en ai donc vu un fort habile, que je priai de me vouloir marquer les circonstances de cette différence, parce que je lui confessai franchement que je n'y en voyais aucune.

A quoi il me répondit en riant, comme s'il eût pris plaisir à ma naïveté³: Que vous êtes simple, de croire qu'il y en ait! Et où pourrait-elle être? Vous imaginez-vous que, si l'on en eût trouvé quelqu'une, on ne l'eût pas marquée hautement, et qu'on n'eût pas été ravi de l'exposer à la vue de tous les peuples dans l'esprit desquels on veut décrier M. Arnauld? Je reconnus bien, à ce peu de mots, que tous ceux qui avaient été neutres dans la première question ne l'eussent pas été dans la seconde. Je ne laissai pas néanmoins de vouloir ouïr ses raisons⁴, et de lui dire: Pourquoi donc ont-ils attaqué cette proposition? A quoi il me repartit: Ignorez-vous ces deux choses, que les moins instruits de ces affaires connaissent: l'une, que M. Arnauld a toujours évité de rien dire qui ne fût puissamment fondé sur la tradition de l'Église; l'autre, que ses ennemis

¹ Here A, B added:—"La vérité est si délicate, que, pour peu qu'on s'en retire, on tombe dans l'erreur; mais cette erreur est si déliée, que, sans même s'en éloigner, on se trouve dans la vérité." Il n'y a etc. Modern editors, who have restored the sentence, are not without excuse.

² A and B omit *par politique*, words added by the MS. annotator in M. Lesieur's copy (p. 36, note).

³ Some copies of the 4^o omit *comme s'il eût*, etc., which would therefore represent one of Pascal's earliest corrections.

⁴ B, and some 4^{es}, omit the sentence *Je reconnus bien...* substituting *Mais, lui dis-je, pourquoi*, etc.

ont néanmoins résolu de l'en retrancher à quelque prix que ce soit ; et qu'ainsi les écrits de l'un ne donnant aucune prise aux desseins des autres, ils ont été contraints, pour satisfaire leur passion, de prendre une proposition telle quelle, et de la condamner sans dire en quoi, ni pourquoi ? Car ne savez-vous pas comment les Jansénistes les tiennent en échec et les pressent si furieusement, que, la moindre parole qui leur échappe contre les principes des Pères, on les voit incontinent accablés par des volumes entiers, où¹ ils sont forcés de succomber : de sorte qu'après tant d'épreuves de leur faiblesse, ils ont jugé plus à propos et plus facile de censurer que de repartir, parce qu'il leur est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons ?

Mais quoi ! lui dis-je, la chose étant ainsi, leur censure est inutile ; car quelle créance y aura-t-on en la voyant sans fondement, et ruinée par les réponses qu'on y fera ? Si vous connaissiez l'esprit du peuple, me dit mon docteur, vous parleriez d'une autre sorte. Leur censure, toute censurable qu'elle est, aura presque tout son effet pour un temps ; et quoiqu'à force d'en montrer l'invalidité il soit certain qu'on la fera entendre, il est aussi véritable que d'abord la plupart des esprits en seront aussi fortement frappés que de la plus juste du monde. Pourvu qu'on crie dans les rues : "Voici la censure de M. Arnauld, "voici la condamnation des Jansénistes !" les Jésuites auront leur compte. Combien y en aura-t-il peu qui la lisent ! combien peu de ceux qui la liront qui l'entendent ! combien peu qui aperçoivent qu'elle ne satisfait point aux objections ! Qui croyez-vous qui prenne les choses à cœur, et qui entreprenne de les examiner à fond ? Voyez donc combien il y a d'utilité en cela pour les ennemis des Jansénistes. Ils sont sûrs par là de triompher, quoique d'un vain triomphe à leur ordinaire, au moins durant quelques mois ; c'est beaucoup pour eux : ils chercheront ensuite quelque nouveau moyen de subsister. Ils vivent au jour la journée. C'est de cette sorte qu'ils se sont

¹ It is difficult to defend the employment of *où* here, in the sense of *sous lesquels*.

LETTER. III. maintenus jusqu'à présent, tantôt par un catéchisme où un enfant condamne leurs adversaires, tantôt par une procession où la grâce suffisante mène l'efficace en triomphe, tantôt par une comédie où les diables emportent Jansénius ; une autre fois par un almanach, maintenant par cette censure (5).

En vérité, lui dis-je, je trouvais tantôt à redire au procédé des Molinistes ; mais, après ce que vous m'avez dit, j'admire leur prudence et leur politique. Je vois bien qu'ils ne pouvaient rien faire de plus judicieux ni de plus sûr. Vous l'entendez, me dit-il : leur plus sûr parti a toujours été de se taire. Et c'est ce qui a fait dire à un savant théologien "que les plus "habiles d'entre eux sont ceux qui intriguent beaucoup, qui "parlent peu, et qui n'écrivent point."

C'est dans cet esprit que, dès le commencement des assemblées, ils avaient prudemment ordonné que, si M. Arnauld venait en Sorbonne, ce ne fût que pour y exposer simplement ce qu'il croyait, et non pas pour y entrer en lice contre personne. Les examinateurs s'étant voulu un peu écarter de cette méthode, ils ne s'en sont pas bien trouvés. Ils se sont vus trop fortement¹ réfutés par son second apologétique.

C'est dans ce même esprit qu'ils ont trouvé cette rare et toute nouvelle invention de la demi-heure et du sable. Ils se sont délivrés par là de l'importunité de ces docteurs qui entreprenaient de réfuter toutes leurs raisons, de produire les livres pour les convaincre de fausseté, de les sommer de répondre, et de les réduire² à ne pouvoir répliquer (6).

Ce n'est pas qu'ils n'aient bien vu que ce manquement de liberté, qui avait porté un si grand nombre de docteurs à se retirer des assemblées, ne ferait pas de bien à leur censure ; et que l'acte de protestation de nullité qu'en avait fait M. Arnauld, dès avant qu'elle fût conclue, serait un mauvais préambule³ pour la faire recevoir favorablement. Ils croient assez que ceux

¹ A and B, *vertement*.

² Ibid. "Ils se sont délivrés par là de l'importunité de ces *fâcheux* docteurs "qui *prenaient plaisir* à réfuter..., à produire..., à les sommer..., et à les "réduire..."

³ A, B, et que l'acte de M. Arnauld serait un mauvais préambule...

qui ne sont pas préoccupés¹ considèrent pour le moins autant le jugement de soixante-dix docteurs qui n'avaient rien à gagner en défendant M. Arnauld, que celui d'une centaine d'autres qui n'avaient rien à perdre en le condamnant.

Mais, après tout, ils ont pensé que c'était toujours beaucoup d'avoir une censure, quoiqu'elle ne soit que d'une partie de la Sorbonne, et non pas de tout le corps; quoiqu'elle soit faite avec peu ou point de liberté, et obtenue par beaucoup de menus moyens qui ne sont pas des plus réguliers; quoiqu'elle n'explique rien de ce qui pouvait être en dispute; quoiqu'elle ne marque point en quoi consiste cette hérésie, et qu'on y parle peu, de crainte de se méprendre. Ce silence même est un mystère pour les simples; et la censure en tirera cet avantage singulier, que les plus critiques et les plus subtils théologiens n'y pourront trouver aucune mauvaise raison.

Mettez-vous donc l'esprit en repos, et ne craignez point d'être hérétique en vous servant de la proposition condamnée. Elle n'est mauvaise que dans la seconde lettre de M. Arnauld. Ne vous en voulez-vous pas fier à ma parole? croyez-en M. le Moine, le plus ardent des examinateurs, qui, en parlant encore ce matin à un docteur de mes amis qui lui demandait² en quoi consiste cette différence dont il s'agit, et s'il ne serait plus permis de dire ce qu'ont dit les Pères: "Cette proposition, lui a-t-il excellemment répondu, serait catholique dans une autre bouche: ce n'est que dans M. Arnauld que la Sorbonne l'a condamnée(7)." Et ainsi admirez les machines du Molinisme, qui font dans l'Église de si prodigieux renversements, que ce qui est catholique dans les Pères devient hérétique dans M. Arnauld; que ce qui était hérétique dans les Semi-Pélagiens devient orthodoxe dans les écrits des Jésuites; que la doctrine si ancienne de saint Augustin est une nouveauté insupportable, et que les inventions nouvelles qu'on fabrique tous les jours à notre vue passent pour l'ancienne foi de l'Église. Sur cela, il me quitta(8).

¹ Ibid. *dupes*.

² Ibid. "qui a dit encore ce matin à un docteur de mes amis, sur ce qu'il lui demandait..."

LETTER
III.

Cette instruction m'a servi¹. J'y ai compris que c'est ici une hérésie d'une nouvelle espèce. Ce ne sont pas les sentiments de M. Arnauld qui sont hérétiques; ce n'est que sa personne. C'est une hérésie personnelle. Il n'est pas hérétique pour ce qu'il a dit ou écrit, mais seulement pour ce qu'il est M. Arnauld. C'est tout ce qu'on trouve à redire en lui. Quoi qu'il fasse, s'il ne cesse d'être, il ne sera jamais bon catholique. La grâce de saint Augustin ne sera jamais la véritable tant qu'il la défendra. Elle le deviendrait, s'il venait à la combattre. Ce serait un coup sûr, et presque le seul moyen de l'établir, et de détruire le Molinisme; tant il porte de malheur aux opinions qu'il embrasse².

Laissons donc là leurs différends. Ce sont des disputes de théologiens, et non pas de théologie. Nous, qui ne sommes point docteurs, n'avons que faire à leurs démêlés. Apprenez des nouvelles de la censure à tous nos amis, et aimez-moi autant que je suis, etc.³

¹ A, B, m'a ouvert les yeux.

² Faugère quotes a MS. note of a variation: "Il faut donc que M. Arnauld ait bien des mauvais sentiments pour infecter ceux qu'il embrasse."

³ A, B and C add: *Monsieur, votre très-humble et très-obéissant serviteur*, E. A. A. B. P. A. F. D. E. P. Of this hieroglyphic two solutions are offered. One, which was furnished by some friends of Nicole, transposes the order of the letters, and renders the meaning: Blaise Pascal, Auvergnat, Fils D'Etienne Pascal, Et Antoine Arnauld. The Abbé Maynard suggests Et Ancien Ami, Blaise Pascal, etc.

NOTES ON LETTER III.

(1) Pascal is here a little unfair. The commencement of hostilities was on the side of Port Royal at any rate, in the refutation of Garasse, and no single pamphlet appeared on this side without some incrimination of Pelagianism. The *Seconde Lettre* was clearly a party manifesto, and the writing by which Arnauld's opinions could be most fairly judged.

(2) The passages especially relied on were the following : "Secutus est (Petrus) Dominum passurum, sed tunc non potuit sequi passurus. Promisit se moriturum pro illo, et non potuit nec cum illo....Plus promiserat quam poterat." (Ed. Bened. v. *de divers. Serm.* 296, c. 1.) And especially, "Quid est homo sine gratia Dei, nisi quod fuit Petrus cum negaret Christum? Et ideo beatum Petrum paululum Dominus subdeseruit, ut in illo totum hominum genus posset agnoscere, nihil se sine Dei gratia prævalere." (Ibid. append. *Serm.* 79.) This sermon, it must be added, is regarded with suspicion by some critics. The Louvain editors call it *dubius*, others *suppositivus*, and the Benedictines remark : "*stylus revera non sapit Augustinum.*" This criticism suffers in being based rather on subjective than "diplomatic" grounds. But it cannot be urged, at any rate, against the *Serm. de sanctis* (285 in Ed. Bened. v.), where the words, also quoted by Arnauld, are to be found : "Nisi desertus non negaret : nisi respectus non fleret."

(3) The quotation from Chrysostom is made up of two passages, one taken from Homily 72 on St John's Gospel, the other from No. 33 on the Epistle to the Hebrews.

(4) See for Arnauld's words *supra*, Note (4) on Letter I.

(5) The procession referred to by Pascal took place at the Jesuit College of Macon during the carnival of 1651. According to Maynard, a young man disguised as a nymph dragged a bishop after him, whose face was covered with crape, and his head with a paper mitre. The bishop represented Jansenius, and the nymph was declared by a label to be *La Grâce suffisante* (I. 131, note). The tragedy or comedy was acted at the College of Clermont, at Paris, about the same time. (Ibid.) The Almanac was published in December, 1653, and was entitled : *la Déroute et la Confusion des Jansénistes*. It was an expression of triumph at the recent condemnation of the 5 points by the Pope, Innocent X. He is represented, surrounded by symbolical figures, threatening the unfortunate bishop with

a sword, who, on his side, is making his escape to a quarter where Calvin is awaiting him. (See a full description in Sainte-Beuve, *Port-Royal* II. 323, and Maynard, I. 132.) This effusion of bad feeling and bad taste was unfortunately answered by de Saci in a manner which Sainte-Beuve most impartially and justly condemns, viz. the *Enlumineures*, a copy of the second edition of which is lying before me. It contains a general attack upon the Jesuits, criticising, among other things, the *Imago primi sæculi*, Le Moine's *Dévotion aisée*, Brisacier's *Jansénisme confondu*, etc. One brief quotation will suffice :—

“Ce Petau, ce vaillant athlète,
 Qui devoit mettre dans sa pochette
 Arnauld, et ses approbateurs,
 Seize Euesques, et vingt Docteurs :
 Qui devoit calmer cette noise
 Par son éloquence Gauloise ;
 A dans cette lutte fameuse
 Signalé sa cheute honteuse ;
 Et ce géant haut à la main
 A paru plus foible qu'un nain.” (p. 17.)

Racine, in his letter to the author of the *Imaginaires*, is justly severe upon the “froides plaisanteries” of the *Enlumineures*.

(6) This limitation of oratorical prolixity hardly merited Pascal's sarcasm. It clearly cut both ways, for Pascal cannot have thought that Arnauld's opponents had nothing to say for themselves, even assuming that they “found it easier to procure monks than reasons.” The editor of Arnauld's works alleges, in his *Précis historique* prefixed to vol. XIX., that the restriction was meant to hamper Arnauld in quoting long *catenas* from the Fathers, his special weapon in the *Question de Droit*.

(7) Maynard points out truly that utterances of a heretic have been condemned, which would have passed unnoticed or uncensured from one of the orthodox. He might also have quoted the cases of Fathers who have uttered sentiments afterwards condemned. Cyril of Alexandria is a case in point, and many others could be mentioned.

(8) Cf. Introduction II. *supra*.

QUATRIÈME LETTRE ¹.

De Paris, ce 25 février 1656.

MONSIEUR,

Il n'est rien tel que les Jésuites. J'ai bien vu des Jacobins, des docteurs, et de toute sorte de gens; mais une pareille visite manquait à mon instruction. Les autres ne font que les copier. Les choses valent toujours mieux dans leur source. J'en ai donc vu un des plus habiles, et j'y étais² accompagné de mon fidèle Janséniste qui vint³ avec moi aux Jacobins. Et comme je souhaitais particulièrement d'être éclairci sur le sujet d'un différend qu'ils ont avec les Jansénistes, touchant ce qu'ils appellent la *grâce actuelle*, je dis à ce bon père que je lui serais fort obligé s'il voulait m'en instruire; que je ne savais pas seulement ce que ce terme signifiait: je le priai donc de me l'expliquer⁴. Très-volontiers, me dit-il; car j'aime les gens curieux. En voici la définition. Nous appelons "grâce actuelle, une inspiration de Dieu par laquelle il nous fait connaître "sa volonté, et par laquelle il nous excite à la vouloir accomplir." En quoi, lui dis-je, êtes-vous en dispute avec les Jansénistes sur ce sujet? C'est, me répondit-il, en ce que nous voulons que Dieu donne des grâces actuelles à tous les hommes, à chaque tentation; parce que nous soutenons que, si l'on n'avait pas à chaque tentation la grâce actuelle pour n'y

¹ Modern editions add a heading: "De la grâce actuelle, toujours présente; et des péchés d'ignorance."

² Maynard rightly points out that the use of *y* cannot be defended here, as it is an adverb of place, and cannot be connected with a person.

³ A, B and C, *fut*.

⁴ Ibid. *et je le priai de me l'expliquer*.

LETTER
IV.

point pécher, quelque péché que l'on commît, il ne pourrait jamais être imputé. Et les Jansénistes disent, au contraire, que les péchés commis sans grâce actuelle ne laissent pas d'être imputés : mais ce sont des rêveurs. J'entrevois ce qu'il voulait dire ; mais, pour le lui faire encore expliquer plus clairement, je lui dis : Mon père, ce mot de *grâce actuelle* me brouille ; je n'y suis pas accoutumé : si vous aviez la bonté de me dire la même chose sans vous servir de ce terme, vous m'obligeriez infiniment. Oui, dit le père ; c'est-à-dire que vous voulez que je substitue la définition à la place du défini : cela ne change jamais le sens du discours ; je le veux bien. Nous soutenons donc, comme un principe indubitable, "qu'une action ne peut "être imputée à péché, si Dieu ne nous donne, avant que de la "commettre, la connaissance du mal qui y est, et une inspiration qu'il nous excite à l'éviter." M'entendez-vous maintenant (1) ?

Étonné d'un tel discours, selon lequel tous les péchés de surprise, et ceux qu'on fait dans un entier oubli de Dieu, ne pourraient être imputés, puisque avant que de les commettre on n'a ni la connaissance du mal qui y est, ni la pensée de l'éviter¹, je me tournai vers mon Janséniste, et je connus bien, à sa façon, qu'il n'en croyait rien. Mais, comme il ne répondait point², je dis à ce père : Je voudrais, mon père, que ce que vous dites fût bien véritable, et que vous en eussiez de bonnes preuves. En voulez-vous ? me dit-il aussitôt ; je m'en vais³ vous en fournir, et des meilleures ; laissez-moi faire. Sur cela, il alla chercher ses livres. Et je dis cependant à mon ami : Y en a-t-il quelque autre qui parle comme celui-ci ? Cela vous est-il si nouveau ! me répondit-il. Faites état que jamais les Pères, les papes, les conciles, ni l'Écriture, ni aucun livre de piété, même dans ces derniers temps, n'ont parlé de cette sorte : mais que, pour des casuistes, et des nouveaux scolastiques, il vous en apportera un beau nombre. Mais quoi ! lui dis-je, je

¹ The whole sentence, *puisque avant...* is wanting in the earlier edd.

² A, B and C, *mot*.

³ The old form *vas* is found in the earlier editions. After the middle of the century it became obsolete.

me moque de ces auteurs-là, s'ils sont contraires à la tradition. Vous avez raison, me dit-il. Et, à ces mots, le bon père arriva chargé de livres; et m'offrant le premier qu'il tenait : Lisez, me dit-il, la *Somme des péchés* du père Bauny, que voici; et de la cinquième édition encore, pour vous montrer que c'est un bon livre. C'est dommage, me dit tout bas mon Janséniste, que ce livre-là ait été condamné à Rome, et par les évêques de France (2). Voyez, me dit le père, la page 906. Je lus donc, et je trouvai ces paroles : "Pour pécher et se rendre coupable devant Dieu; il faut savoir que la chose qu'on veut faire ne vaut rien, ou au moins en douter, craindre; ou bien juger que Dieu ne prend plaisir à l'action à laquelle on s'occupe, qu'il la défend et nonobstant la faire, franchir le saut, et passer outre."

LETTER
IV.

Voilà qui commence bien, lui dis-je. Voyez cependant, me dit-il, ce que c'est que l'envie. C'était sur cela que M. Hallier, avant qu'il fût de nos amis, se moquait du père Bauny, et lui appliquait ces paroles : *Ecce qui tollit peccata mundi*; "Voilà celui qui ôte les péchés du monde." Il est vrai, lui dis-je, que voilà une rédemption toute nouvelle, selon le père Bauny.

En voulez-vous, ajouta-t-il, une autorité plus authentique? voyez ce livre du père Annat. C'est le dernier qu'il a fait contre M. Arnauld; lisez la page 34, où il y a une oreille (3), et voyez les lignes que j'ai marquées avec du crayon; elles sont toutes d'or. Je lus donc ces termes : "Celui qui n'a aucune pensée de Dieu, ni de ses péchés, ni aucune appréhension, c'est-à-dire, à ce qu'il me fit entendre, aucune connaissance de l'obligation d'exercer des actes d'amour de Dieu, ou de contrition, n'a aucune grâce actuelle pour exercer ces actes : mais il est vrai aussi qu'il ne fait aucun péché en les omettant; et que, s'il est damné, ce ne sera pas en punition de cette omission." Et quelques lignes plus bas : "Et on peut dire la même chose d'une coupable commission."

Voyez-vous, me dit le père, comment¹ il parle des péchés d'omission, et de ceux de commission? Car il n'oublie rien. Qu'en dites-vous? O que cela me plaît! lui répondis-je; que

¹ Modern editors have substituted *comme*.

LETTER
IV.

j'en vois de belles conséquences. Je perce déjà dans les suites : que de mysteres s'offrent à moi ! Je vois, sans comparaison, plus de gens justifiés par cette ignorance et cet oubli de Dieu, que par la grâce et les sacrements. Mais, mon père, ne me donnez-vous point une fausse joie ? N'est-ce point ici quelque chose de semblable à cette *suffisance* qui ne suffit pas ? J'appréhende furieusement le *distinguo* : j'y ai déjà été attrapé¹. Parlez-vous sincèrement ? Comment ! dit le père en s'échauffant, il n'en faut pas railler ; il n'y a point ici d'équivoque. Je n'en raille pas, lui dis-je ; mais c'est que je crains à force de désirer.

Voyez donc, me dit-il, pour vous en mieux assurer, les écrits de M. le Moine, qui l'a enseigné en pleine Sorbonne. Il l'a appris de nous, à la vérité ; mais il l'a bien démêlé. O qu'il l'a fortement établi ! il enseigne que, pour faire qu'une action *soit péché*, il faut que *toutes ces choses se passent dans l'âme*. Lisez et pesez chaque mot. Je lus donc en latin ce que vous verrez ici en français. “1. D'une part, Dieu répand dans l'âme quelque amour qui la penche vers la chose commandée ; et, de l'autre part, la concupiscence rebelle la sollicite au contraire. 2. Dieu lui inspire la connaissance de sa faiblesse. 3. Dieu lui inspire la connaissance du médecin qui la doit guérir. 4. Dieu lui inspire le désir de sa guérison. 5. Dieu lui inspire le désir de le prier et d'implorer son secours (4).”

Et si toutes ces choses ne se passent dans l'âme, dit le Jésuite, l'action n'est pas proprement péché, et ne peut être imputée ; comme M. le Moine le dit en ce même endroit et dans toute la suite.

En voulez-vous encore d'autres autorités ? en voici. Mais toutes modernes, me dit doucement mon Janséniste. Je le vois bien, dis-je ; et, en m'adressant à ce père, je lui dis : O mon père, le grand bien que voici pour des gens de ma connaissance ! il faut que je vous les amène. Peut-être n'en avez-vous guère vu qui aient moins de péchés, car ils ne pensent jamais à Dieu ; les vices ont prévenu leur raison : “Ils n'ont jamais connu ni leur infirmité, ni le médecin qui la peut guérir. Ils n'ont jamais pensé à désirer la santé de leur âme, et encore moins

¹ A, B, and C, invert the order of *déjà* and *été*.

“à prier Dieu de la leur donner :” de sorte qu’ils sont encore dans l’innocence du baptême¹, selon M. le Moine. “Ils n’ont jamais eu de pensée d’aimer Dieu, ni d’être contrits de leurs péchés ;” de sorte que, selon le père Annat, ils n’ont commis aucun péché par le défaut de charité et de pénitence : leur vie est dans une recherche continuelle de toutes sortes de plaisirs, dont jamais le moindre remords n’a interrompu le cours. Tous ces excès me faisaient croire leur perte assurée ; mais, mon père, vous m’apprenez que ces mêmes excès rendent leur salut assuré. Béni soyez-vous, mon père, qui justifiez ainsi les gens ! Les autres apprennent à guérir les âmes par des austérités pénibles : mais vous montrez que celles qu’on aurait crues le plus désespérément malades se portent bien. O la bonne voie pour être heureux en ce monde et en l’autre ! J’avais toujours pensé qu’on péchait² d’autant plus qu’on pensait le moins à Dieu ; mais, à ce que je vois, quand on a pu gagner une fois sur soi de n’y plus penser du tout, toutes choses deviennent pures pour l’avenir. Point de ces pécheurs à demi, qui ont quelque amour pour la vertu ; ils seront tous damnés ces demi-pécheurs. Mais pour ces francs pécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l’enfer ne les tient pas : ils ont trompé le diable à force de s’y abandonner.

Le bon père, qui voyait assez clairement la liaison de ces conséquences avec son principe, s’en échappa adroitement ; et, sans se fâcher, ou par douceur, ou par prudence, il me dit seulement : Afin que vous entendiez comment nous sauvons ces inconvénients, sachez que nous disons bien que ces impies dont vous parlez seraient sans péché, s’ils n’avaient jamais eu de pensées de se convertir, ni de désirs de se donner à Dieu. Mais nous soutenons qu’ils en ont tous, et que Dieu n’a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu’il va faire, et le désir ou d’éviter le péché, ou au moins d’implorer son assistance pour le pouvoir éviter : et il n’y a que les Jansénistes qui disent le contraire⁽⁵⁾.

Eh quoi ! mon père, lui repartis-je, est-ce là l’hérésie des Jansénistes, de nier qu’à chaque fois qu’on fait un péché, il

¹ A, B, and C, *baptismales*.

² Ibid. *péchât*.

LETTER
IV.

vient un remords troubler la conscience, malgré lequel on ne laisse pas de *franchir le saut* et de *passer outre*, comme dit le père Bauny ? C'est une assez plaisante chose d'être hérétique pour cela ! Je croyais bien qu'on fût damné pour n'avoir pas de bonnes pensées ; mais qu'on le soit pour ne pas croire que tout le monde en a, vraiment je ne le pensais pas¹. Mais, mon père, je me tiens obligé en conscience de vous désabuser, et de vous dire qu'il y a mille gens qui n'ont point ces désirs, qui pèchent sans regret, qui pèchent avec joie, qui en font vanité. Et qui peut en savoir plus de nouvelles que vous ? Il n'est pas que vous ne confessiez quelqu'un de ceux dont je parle ; car c'est parmi les personnes de grande qualité qu'il s'en rencontre d'ordinaire. Mais prenez garde, mon père, aux dangereuses suites de votre maxime. Ne remarquez-vous pas quel effet elle peut faire dans ces libertins qui ne cherchent qu'à douter de la religion ? Quel prétexte leur en offrez-vous, quand vous leur dites, comme une vérité de foi, qu'ils sentent, à chaque péché qu'ils commettent, un avertissement et un désir intérieur de s'en abstenir ! Car n'est-il pas visible qu'étant convaincus, par leur propre expérience, de la fausseté de votre doctrine en ce point, que vous dites être de foi, ils en étendront la conséquence à tous les autres ? Ils diront que si vous n'êtes pas véritables en un article, vous êtes suspects en tous : et ainsi vous les obligerez à conclure, ou que la religion est fausse, ou du moins que vous en êtes mal instruits.

Mais mon second, soutenant mon discours, lui dit : Vous feriez bien, mon père, pour conserver votre doctrine, de n'expliquer pas aussi nettement que vous nous avez fait ce que vous entendez par grâce *actuelle*. Car comment pourriez-vous déclarer ouvertement, sans perdre toute créance dans les esprits, "que personne ne pèche qu'il n'ait auparavant la connaissance "de son infirmité, celle du médecin, le désir de la guérison, et "celui de la demander à Dieu ?" Croira-t-on, sur votre parole, que ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans

¹ Faugère gives the following variation from the MS. : "Je croyais bien qu'on "fût damné pour n'avoir pas eu de bonnes pensées ; mais pour croire que per-
"sonne n'en a, cela m'est nouveau."

les blasphèmes, dans le duel, dans la vengeance, dans les vols, dans les sacrilèges, aient véritablement le désir¹ d'embrasser la chasteté, l'humilité, et les autres vertus chrétiennes ?

Pensera-t-on que ces philosophes qui vantaient si hautement la puissance de la nature en connussent l'infirmité et le médecin ? Direz-vous que ceux qui soutenaient, comme une maxime assurée, "que ce n'est pas Dieu qui donne la vertu², et "qu'il ne s'est jamais trouvé personne qui la lui ait demandée," pensassent à la lui demander eux-mêmes ?

Qui pourra croire que les Épicuriens, qui niaient la Providence divine, eussent des mouvements de prier Dieu, eux qui disaient "que c'était lui faire injure de l'implorer dans nos "besoins, comme s'il eût été capable de s'amuser à penser à "nous ?"

Et enfin, comment s'imaginer que les idolâtres et les athées aient dans toutes les tentations qui les portent au péché, c'est-à-dire une infinité de fois en leur vie, le désir de prier le vrai Dieu, qu'ils ignorent, de leur donner les vraies³ vertus qu'ils ne connaissent pas ?

Oui, dit le bon père d'un ton résolu, nous le dirons ; et plutôt que de dire qu'on pèche sans avoir la vue que l'on fait mal, et le désir de la vertu contraire, nous soutiendrons que tout le monde, et les impies et les infidèles, ont ces inspirations et ces désirs à chaque tentation. Car vous ne sauriez me montrer, au moins par l'Écriture, que cela ne soit pas⁽⁶⁾.

Je pris la parole à ce discours pour lui dire : Eh quoi ! mon père, faut-il recourir à l'Écriture pour montrer une chose si claire ? Ce n'est pas ici un point de foi, ni même de raisonnement ; c'est une chose de fait ; nous le voyons, nous le savons, nous le sentons.

Mais mon Janséniste, se tenant dans les termes que le père avait prescrits, lui dit ainsi : Si vous voulez, mon père, ne vous rendre qu'à l'Écriture, j'y consens ; mais au moins ne lui résistez pas : et puisqu'il est écrit "que Dieu n'a pas révélé ses

¹ A, and B, have *de véritables désirs*.

² A, B, and C, *que Dieu ne donne point*.

³ Ibid. "*véritable Dieu..., véritables vertus.*"

LETTER
IV.

“jugements aux Gentils, et qu’il les a laissés errer dans leurs “voies,” ne dites pas que Dieu a éclairé ceux que les livres sacrés nous assurent avoir été “abandonnés dans les ténèbres et “dans l’ombre de la mort.”

Ne vous suffit-il pas, pour entendre l’erreur de votre principe, de voir que saint Paul se dit *le premier des pécheurs*, pour un péché qu’il déclare avoir commis *par ignorance, et avec zèle* ?

Ne suffit-il pas de voir par l’Évangile que ceux qui crucifiaient JÉSUS-CHRIST avaient besoin du pardon qu’il demandait pour eux, quoiqu’ils ne connussent point la malice de leur action ; et qu’ils ne l’eussent jamais faite, selon saint Paul, s’ils en eussent eu la connaissance ?

Ne suffit-il pas que JÉSUS-CHRIST nous avertisse qu’il y aura des persécuteurs de l’Église qui croiront rendre service à Dieu en s’efforçant de la ruiner ; pour nous faire entendre que ce péché, qui est le plus grand de tous selon l’apôtre, peut être commis par ceux qui sont si éloignés de savoir qu’ils pèchent, qu’ils croiraient pécher en ne le faisant pas ? Et enfin, ne suffit-il pas que JÉSUS-CHRIST lui-même nous ait appris qu’il y a deux sortes de pécheurs, dont les uns pèchent avec connaissance, et les autres sans connaissance¹ ; et qu’ils seront tous châtiés, quoiqu’à la vérité différemment (7) ?

Le bon père, pressé par tant de témoignages de l’Écriture, à laquelle il avait eu recours, commença à lâcher le pied ; et laissant pécher les impies sans inspiration, il nous dit : Au moins vous ne nierez pas que les justes ne pèchent jamais sans que Dieu leur donne.... Vous reculez, lui dis-je en l’interrompant, vous reculez, mon père : vous abandonnez le principe général ; et, voyant qu’il ne vaut plus rien à l’égard des pécheurs, vous voudriez entrer en composition, et le faire au moins subsister pour les justes. Mais cela étant, j’en vois l’usage bien raccourci ; car il ne servira plus à guère de gens ; et ce n’est quasi pas la peine de vous le disputer.

¹ The clause *et les autres sans connaissance* found in A, B, and C, is omitted in the 8vo edition, but nearly all editors and critics are of opinion that this is a printer’s error, as the sense imperatively requires it.

Mais mon second, qui avait, à ce que je crois, étudié toute cette question le matin même, tant il était prêt sur tout, lui répondit: Voilà, mon père, le dernier retranchement où se retirent ceux de votre parti qui ont voulu entrer en dispute. Mais vous y êtes aussi peu en assurance. L'exemple des justes ne vous est pas plus favorable. Qui doute qu'ils ne tombent souvent dans des péchés de surprise sans qu'ils s'en aperçoivent? N'apprenons-nous pas des saints mêmes combien la concupiscence leur tend de pièges secrets, et combien il arrive ordinairement que, quelque sobres qu'ils soient, ils donnent à la volupté ce qu'ils pensent donner à la seule nécessité, comme saint Augustin le dit de soi-même dans ses *Confessions* ⁽⁸⁾?

Combien est-il ordinaire de voir les plus zélés s'emporter dans la dispute à des mouvements d'aigreur pour leur propre intérêt, sans que leur conscience leur rende sur l'heure d'autre témoignage, sinon qu'ils agissent de la sorte pour le seul intérêt de la vérité, et sans qu'ils s'en aperçoivent quelquefois que longtemps après!

Mais que dira-t-on de ceux qui se portent avec ardeur à des choses effectivement mauvaises, parce qu'ils les croient effectivement bonnes, comme l'histoire ecclésiastique en donne des exemples; ce qui n'empêche pas, selon les Pères, qu'ils n'aient péché dans ces occasions?

Et, sans cela, comment les justes auraient-ils des péchés cachés? Comment serait-il véritable que Dieu seul en connaît et la grandeur et le nombre; que personne ne sait s'il est digne d'amour ou de haine, et que les plus saints doivent toujours demeurer dans la crainte et dans le tremblement, quoiqu'ils ne se sentent coupables en aucune chose, comme saint Paul le dit de lui-même ⁽⁹⁾?

Concevez donc, mon père, que les exemples et des justes et des pécheurs renversent également cette nécessité que vous supposez pour pécher, de connaître le mal et d'aimer la vertu contraire, puisque la passion que les impies ont pour les vices témoigne assez qu'ils n'ont aucun désir pour la vertu; et que l'amour que les justes ont pour la vertu témoigne hautement

LETTER
IV.

qu'ils n'ont pas toujours la connaissance des péchés qu'ils commettent chaque jour, selon l'Écriture.

Et il est si vrai¹ que les justes pèchent en cette sorte, qu'il est rare que les grands saints pèchent autrement. Car comment pourrait-on concevoir que ces âmes si pures, qui fuient avec tant de soin et d'ardeur les moindres choses qui peuvent déplaire à Dieu aussitôt qu'elles s'en aperçoivent, et qui pèchent néanmoins plusieurs fois chaque jour, "eussent à chaque fois, avant que de tomber, la connaissance de leur infirmité en "cette occasion, celle du médecin, le désir de leur santé, et "celui de prier Dieu de les secourir," et que, malgré toutes ces inspirations, ces âmes si zélées *ne laissassent pas de passer outre* et de commettre le péché?

Concluez donc, mon père, que ni les pécheurs, ni même les plus justes, n'ont pas toujours ces connaissances, ces désirs, et toutes ces inspirations, toutes les fois qu'ils pèchent; c'est-à-dire, pour user de vos termes, qu'ils n'ont pas toujours la grâce actuelle dans toutes les occasions où ils pèchent. Et ne dites plus, avec vos nouveaux auteurs, qu'il est impossible qu'on pêche quand on ne connaît pas la justice; mais dites plutôt, avec saint Augustin et les anciens Pères, qu'il est impossible qu'on ne pêche pas quand on ne connaît pas la justice: *Necesse est ut peccet, a quo ignoratur justitia* (10).

Le bon père, se trouvant aussi empêché de soutenir son opinion au regard des justes qu'au regard des pécheurs, ne perdit pas pourtant courage; et après avoir un peu rêvé: Je m'en vas² bien vous convaincre, nous dit-il. Et reprenant son père Bauny à l'endroit même qu'il nous avait montré: Voyez, voyez la raison sur laquelle il établit sa pensée. Je savais bien qu'il ne manquait pas de bonnes preuves. Lisez ce qu'il cite d'Aristote; et vous verrez qu'après une autorité si expresse, il faut brûler les livres de ce prince des philosophes, ou être de notre opinion. Écoutez donc les principes qu'établit le père Bauny: il dit premièrement "qu'une action ne peut être im-"putée à blâme lorsqu'elle est involontaire." Je l'avoue, lui

¹ A, B, and C, *véritable*.

² The old form of *vais* is seldom found after Pascal's time.

dit mon ami. Voilà la première fois, leur dis-je, que je vous ai vus d'accord. Tenez-vous-en là, mon père, si vous m'en croyez. Ce ne serait rien faire, me dit-il ; car il faut savoir quelles sont les conditions nécessaires pour faire qu'une action soit volontaire. J'ai bien peur, répondis-je, que vous ne vous brouilliez là-dessus. Ne craignez point, dit-il, ceci est sûr ; Aristote est pour moi. Écoutez bien ce que dit le père Bauny : " Afin qu'une action soit volontaire, il faut qu'elle procède d'homme qui voie, qui sache, qui pénètre ce qu'il y a de bien et de mal en elle. *Voluntarium est*, dit-on communément avec le philosophe (vous savez bien que c'est Aristote, me dit-il en me serrant les doigts), *quod fit a principio cognoscente singula in quibus est actio* : si bien que quand la volonté, à la volée et sans discussion, se porte à vouloir ou abhorrer, faire ou laisser quelque chose avant que l'entendement ait pu voir s'il y a du mal à la vouloir ou à la fuir, la faire ou la laisser, telle action n'est ni bonne ni mauvaise ; d'autant qu'avant cette perquisition, cette vue et réflexion de l'esprit dessus les qualités bonnes ou mauvaises de la chose à laquelle on s'occupe, l'action avec laquelle on la fait n'est volontaire."

Eh bien ! me dit le père, êtes-vous content ? Il semble, repartis-je, qu'Aristote est de l'avis du père Bauny ; mais cela ne laisse pas de me surprendre. Quoi ! mon père, il ne suffit pas, pour agir volontairement, qu'on sache ce que l'on fait, et qu'on ne le fasse que parce qu'on le veut faire ; mais il faut de plus " que l'on voie, que l'on sache et que l'on pénètre ce qu'il y a de bien et de mal dans cette action ? " Si cela est, il n'y a guère d'actions volontaires dans la vie ; car on ne pense guère à tout cela. Que de jurements dans le jeu, que d'excès dans les débauches, que d'emportements dans le carnaval, qui ne sont point volontaires, et par conséquent ni bons ni mauvais, pour n'être point accompagnés de ces *réflexions d'esprit sur les qualités bonnes ou mauvaises* de ce que l'on fait ! Mais est-il possible, mon père, qu'Aristote ait eu cette pensée, car j'avais ouï dire que c'était un habile homme ? Je m'en vas vous en éclaircir, me dit mon Janséniste. Et ayant demandé au père la Morale d'Aristote, il l'ouvrit au commencement du troisième

LETTER
IV

livre, d'où le père Bauny a pris les paroles qu'il en rapporte, et dit à ce bon père : Je vous pardonne d'avoir cru, sur la foi du père Bauny, qu'Aristote ait été de ce sentiment. Vous auriez changé d'avis, si vous l'aviez lu vous-même. Il est bien vrai qu'il enseigne qu'afin qu'une action soit volontaire, "il faut connaître les particularités de cette action, *singula in quibus est actio.*" Mais qu'entend-il par là, sinon les circonstances particulières de l'action, ainsi que les exemples qu'il en donne le justifient clairement ; n'en rapportant point d'autre que de ceux où l'on ignore quelque-une de ces circonstances, comme "d'une personne qui, voulant monter une machine, en décoche un dard qui blesse quelqu'un ; et de Mérope, qui tua son fils en pensant tuer son ennemi," et autres semblables ?

Vous voyez donc par là quelle est l'ignorance qui rend les actions involontaires ; et que ce n'est que celle des circonstances particulières qui est appelée par les théologiens, comme vous le savez fort bien, mon père, l'*ignorance du fait*. Mais quant à celle *du droit*, c'est-à-dire quant à l'ignorance du bien et du mal qui est en l'action, de laquelle seule il s'agit ici, voyons si Aristote est de l'avis du père Bauny. Voici les paroles de ce philosophe : "Tous les méchants ignorent ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent fuir ; et c'est cela même qui les rend méchants et vicieux. C'est pourquoi on ne peut pas dire que, parce qu'un homme ignore ce qu'il est à propos qu'il fasse pour satisfaire à son devoir, son action soit involontaire. Car cette ignorance dans le choix du bien et du mal ne fait pas qu'une action soit involontaire, mais seulement qu'elle est vicieuse. L'on doit dire la même chose de celui qui ignore en général les règles de son devoir, puisque cette ignorance rend les hommes dignes de blâme, et non d'excuse. Et ainsi l'ignorance qui rend les actions involontaires et excusables est seulement celle qui regarde le fait en particulier, et ses circonstances singulières. Car alors on pardonne à un homme, et on l'excuse, et on le considère comme ayant agi contre son gré (11)".

Après cela, mon père, direz-vous encore qu'Aristote soit de votre opinion ? Et qui ne s'étonnera de voir qu'un philosophe

païen ait été plus éclairé que vos docteurs en une matière aussi importante à toute la morale, et à la conduite même des âmes, qu'est la connaissance des conditions qui rendent les actions volontaires ou involontaires, et qui ensuite les excusent ou ne les excusent pas de péché? N'espérez donc plus rien, mon père, de ce prince des philosophes; et ne résistez plus au prince des théologiens, qui décide ainsi ce point, au liv. I de ses *Rétr.*, ch. xv.: "Ceux qui pèchent par ignorance ne font leur action que parce qu'ils la veulent faire, quoiqu'ils pèchent sans qu'ils veuillent pécher. Et ainsi ce péché même d'ignorance ne peut être commis que par la volonté de celui qui le commet; mais par une volonté qui se porte à l'action, et non au péché: ce qui n'empêche pas néanmoins que l'action ne soit péché, parce qu'il suffit pour cela qu'on ait fait ce qu'on était obligé de ne point faire (12)".

Le père me parut surpris, et plus encore du passage d'Aristote que de celui de saint Augustin. Mais, comme il pensait à ce qu'il devait dire, on vint l'avertir que madame la maréchale de... et madame la marquise de... le demandaient. Et ainsi, en nous quittant à la hâte: J'en parlerai, dit-il, à nos pères. Ils y trouveront bien quelque réponse: nous en avons ici de bien subtils. Nous l'entendîmes bien; et, quand je fus seul avec mon ami, je lui témoignai d'être étonné du renversement que cette doctrine apportait dans la morale. A quoi il me répondit qu'il était bien étonné de mon étonnement. Ne savez-vous donc pas encore que leurs excès sont beaucoup plus grands dans la morale que dans les autres matières¹? Il m'en donna d'étranges exemples, et remit le reste à une autre fois. J'espère que ce que j'en apprendrai sera le sujet de notre premier entretien. Je suis, etc.

¹ A, B, and C, "que dans la doctrine."

NOTES ON LETTER IV.

(1) On *la Grâce actuelle* and the so-called *Peccatum philosophicum*, see Introduction III. The latter term was not generally employed till a period subsequent to the time of Pascal, when Arnauld obtained in 1690 the condemnation of the doctrine at Rome.

(2) On Bauny's life, see Index of Authors. The *Somme des péchés* was published in 1630, and was one of the first books of its class written in the vernacular, one reason for its immense success. It was condemned at Rome in 1640 and again in 1643.

(3) See Index of Authors. The work of Annat's referred to was his *Réponse à quelques demandes touchant la première lettre de M. Arnauld*, published in the early part of 1655, one of the numerous attacks which provoked Arnauld's famous *Seconde Lettre à un duc et pair*.

(4) Wendrock gives the original as follows :—"Primum aliquid suavitatis à Deo immitti in præceptum : mox rebellem concupiscentiæ motum excitari : deinde admoneri hominem infirmitatis suæ : tum inseri cognitionem medici : orandi desiderium et cogitationem instillari." (Nota 2 in Epist. Quart. p. 51.)

(5) That an apologist like Maynard accepts this statement of the Molinistic theory (cf. i. 152), is a proof of Pascal's general fairness in the most difficult part of controversy. On the merits of the question, see Introduction III.

(6) Maynard, in his note on the passage, concedes a great deal of the ground taken up at first, when he urges that "tout homme, même infidèle, a, non pas à chaque tentation, mais une fois au moins dans sa vie, la grâce nécessaire pour éviter le mal et faire le bien." But, on the other hand, it is clear that Pascal, notwithstanding the dialectical advantage he enjoys, by the machinery of his dialogue, signally failed to establish his own case as against the more subjective view of sin adopted by the Jesuits.

(7) The references are to Job xii. 24, 1 Timothy i. 15, Luke xxiii. 34, and xii. 47, 48. Dreydorf remarks truly that this last passage can be turned more effectively against the Jansenistic position than in its favour. (Cf. *Pascal, sein Leben u. seine Kämpfe*, 1870, p. 161.)

(8) *Confess.* lib. x. cap. 30. Maynard rightly considers that the Jesuit had no need to retreat : "il pouvait tenir bon et défendre son principe, à

"l'égard des pécheurs aussi bien qu'à l'égard des justes," though naturally he offers his own "sense." (I. 158. Note 2.)

(9) 1 Cor. ii. 3. "I was with you in weakness, and in fear, and in "much trembling."

(10) "Sans doute, lorsqu'on ignore la loi *par sa faute*, le péché est "nécessaire : mais dans ce cas seulement." (Maynard I. 162.) Nothing brings out so clearly the difference of principle between the two ethical schools, nor the impossibility of establishing either opinion. Dreydorf (*loc. cit.*) points out that "auf diesem Wege scholastischer Disputation der "Process zwischen jansenistischer und jesuitischer Lehre.....niemals zu "einem entscheidenden Siege Pascals durchgeföhrt werden kann." (p. 161.)

(11) The passage in the Nicomachean Ethics quoted by Pascal, or rather, misquoted by his imaginary Jesuit, will be found in the second chapter of the 3rd book :—'Αγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἃ δεῖ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τῷ αὐτῷ ἁμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται. Τὸ δ' ἀκούσιον βούλεται λέγεσθαι οὐκ εἴ τις ἀγνοεῖ τὸ συμφέρον· οὐ γὰρ ἡ ἐν τῇ προαιρέσει ἄγνοια αἰτία τοῦ ἀκουσίου ἀλλὰ τῆς μοχθηρίας, οὐδ' ἡ καθόλου (ψέγονται γὰρ διὰ γε ταύτην) ἀλλ' ἡ καθ' ἕκαστα, ἐν οἷς καὶ περὶ ἃ ἡ πρᾶξις ἐν τούτοις γὰρ καὶ ἔλεος καὶ συγγνώμη· ὁ γὰρ τούτων τι ἀγνοῶν ἀκουσίως πράττει. (ed. Bekker, IX. 42.)

(12) Pascal freely paraphrases the passage from the *Retractationes* (I. 15) :—"Quia voluit ergo fecit, etiamsi non quia voluit peccavit, nesciens "peccatum esse quod fecit : ita nec peccatum sine voluntate esse potuit, "sed voluntate facti, non voluntate peccati, quod tamen factum peccatum "fuit ; hoc enim factum est quod fieri non debuit." (Opp. ed. Migne, I. 56.)

CINQUIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 20 mars 1656.

MONSIEUR,

Voici ce que je vous ai promis : voici les premiers traits de la morale de ces bons pères Jésuites, “de ces hommes éminents en doctrine et en sagesse, qui sont tous conduits par “la sagesse divine, qui est plus assurée que toute la philosophie.” Vous pensez peut-être que je raille. Je le dis sérieusement, ou plutôt ce sont eux-mêmes qui le disent dans leur² livre intitulé *Imago primi sæculi* (1). Je ne fais que copier leurs paroles, aussi bien que dans la suite de cet éloge : “C’est “une société d’hommes, ou plutôt d’anges, qui a été prédite par “Isaïe en ces paroles : Allez, anges prompts et légers.” La prophétie n’en est-elle pas claire ? “Ce sont des esprits d’aigles ; “c’est une troupe de phénix,” un auteur ayant montré depuis peu qu’il y en a plusieurs. “Ils ont changé la face de la chrétienté.” Il le faut croire, puisqu’ils le disent. Et vous l’allez bien voir dans la suite de ce discours, qui vous apprendra leurs maximes.

J’ai voulu m’en instruire de bonne sorte. Je ne me suis pas fié à ce que notre ami m’en avait appris. J’ai voulu les voir eux-mêmes ; mais j’ai trouvé qu’il ne m’avait rien dit que de

¹ Modern editions give a heading : “Dessein des Jésuites en établissant une nouvelle morale.—Deux sortes de Casuistes parmi eux ; beaucoup de relâchés, et quelques-uns de sévères ; raison de cette différence.—Explication de la doctrine de la probabilité. Foules d’auteurs modernes et inconnus mis à la place des saints Pères.”

² A, B, C, “le livre.”

vrai. Je pense qu'il ne ment jamais. Vous le verrez par le LETTER
V.
récit de ces conférences.

Dans celle que j'eus avec lui, il me dit de si étranges¹ choses que j'avais peine à le croire ; mais il me les montra dans les livres de ces pères : de sorte qu'il ne me resta à dire pour leur défense, sinon que c'étaient les sentiments de quelques particuliers qu'il n'était pas juste d'imputer au corps. Et, en effet, je l'assurai que j'en connaissais qui sont aussi sévères que ceux qu'il me citait sont relâchés. Ce fut sur cela qu'il me découvrit l'esprit de la Société, qui n'est pas connu de tout le monde ; et vous serez peut-être bien aise de l'apprendre. Voici ce qu'il me dit.

Vous pensez beaucoup faire en leur faveur, de montrer qu'ils ont de leurs pères aussi conformes aux maximes évangéliques que les autres y sont contraires ; et vous concluez de là que ces opinions larges n'appartiennent pas à toute la Société. Je le sais bien ; car si cela était, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si contraires. Mais puisqu'ils en ont aussi qui sont dans une doctrine si licencieuse, concluez-en de même que l'esprit de la Société n'est pas celui de la sévérité chrétienne : car, si cela était, ils n'en souffriraient pas qui y fussent si opposés. Eh quoi ! lui répondis-je, quel peut donc être le dessein du corps entier ? C'est sans doute qu'ils n'en ont aucun d'arrêté, et que chacun a la liberté de dire à l'aventure ce qu'il pense. Cela ne peut pas être, me répondit-il ; un si grand corps ne subsisterait pas dans une conduite téméraire, et sans une âme qui le gouverne et qui règle tous ses mouvements ; outre qu'ils ont un ordre particulier de ne rien imprimer sans l'aveu de leurs supérieurs. Mais quoi ! lui dis-je, comment les mêmes supérieurs peuvent-ils consentir à des maximes si différentes ? C'est ce qu'il faut vous apprendre, me répliqua-t-il.

Sachez donc que leur objet n'est pas de corrompre les mœurs : ce n'est pas leur dessein. Mais ils n'ont pas aussi pour unique but celui de les réformer : ce serait une mauvaise politique. Voici quelle est leur pensée. Ils ont assez bonne

¹ A, B and C, *plaisantes*. Nicole : " tam jocularia mihi Jesuitarum dogmata memoravit."

LETTER: V. opinion d'eux-mêmes pour croire qu'il est utile et comme nécessaire au bien de la religion que leur crédit s'étende partout, et qu'ils gouvernent toutes les consciences. Et, parce que les maximes évangéliques et sévères sont propres pour gouverner quelques sortes de personnes, ils s'en servent dans ces occasions où elles leur sont favorables. Mais comme ces mêmes maximes ne s'accordent pas au dessein de la plupart des gens, ils les laissent à l'égard de ceux-là, afin d'avoir de quoi satisfaire tout le monde. C'est pour cette raison qu'ayant affaire à des personnes de toutes sortes de conditions et de nations si différentes, il est nécessaire qu'ils aient des Casuistes assortis à toute cette diversité (2).

De ce principe vous jugez aisément que s'ils n'avaient que des Casuistes relâchés, ils ruineraient leur principal dessein, qui est d'embrasser tout le monde, puisque ceux qui sont véritablement pieux cherchent une conduite plus sévère. Mais comme il n'y en a pas beaucoup de cette sorte, ils n'ont pas besoin de beaucoup de directeurs sévères pour les conduire. Ils en ont peu pour peu ; au lieu que la foule des Casuistes relâchés s'offre à la foule de ceux qui cherchent le relâchement.

C'est par cette conduite *obligeante et accommodante*, comme l'appelle le P. Petau, qu'ils tendent les bras à tout le monde. Car, s'il se présente à eux quelqu'un qui soit tout résolu de rendre des biens mal acquis, ne craignez pas qu'ils l'en détournent ; ils loueront au contraire et confirmeront une si sainte résolution. Mais qu'il en vienne un autre qui veuille avoir l'absolution sans restituer ; la chose sera bien difficile, s'ils n'en fournissent des moyens dont ils se rendront les garants.

Par là ils conservent tous leurs amis, et se défendent contre tous leurs ennemis. Car, si on leur reproche leur extrême relâchement, ils produisent incontinent au public leurs directeurs austères, avec¹ quelques livres qu'ils ont fait de la rigueur de la loi chrétienne ; et les simples, et ceux qui n'approfondissent pas plus avant les choses, se contentent de ces preuves (3).

Ainsi, ils en ont pour toutes sortes de personnes, et répondent si bien selon ce qu'on leur demande, que, quand ils se

¹ A, B and C, et quelques.

trouvent en des pays où un Dieu crucifié passe pour folie, ils suppriment le scandale de la croix, et ne prêchent que JÉSUS-CHRIST glorieux, et non pas JÉSUS-CHRIST souffrant : comme ils ont fait dans les Indes et dans la Chine, où ils ont permis aux chrétiens l'idolâtrie même, par cette subtile invention de leur faire cacher sous leurs habits une image de JÉSUS-CHRIST à laquelle ils leur enseignent de rapporter mentalement les adorations publiques qu'ils rendent à l'idole Cachinchoam et à leur Keum-fucum, comme Gravina, dominicain, le leur reproche; et comme le témoigne le mémoire, en espagnol, présenté au roi d'Espagne Philippe IV par les cordeliers des îles Philippines, rapporté par Thomas Hurtado dans son livre du *Martyre de la foi*, 427. De telle sorte que la congrégation des cardinaux de *propaganda fide* fut obligée de défendre particulièrement aux Jésuites, sur peine d'excommunication, de permettre des adorations d'idoles sous aucun prétexte, et de cacher le mystère de la croix à ceux qu'ils instruisent de la religion, leur commandant expressément de n'en recevoir aucun au baptême qu'après cette connaissance, et leur ordonnant¹ d'exposer dans leurs églises l'image du crucifix, comme il est porté amplement dans le décret de cette congrégation, donné le 9^e juillet 1646, signé par le cardinal Capponi (4).

Voilà de quelle sorte² ils se sont répandus par toute la terre à la faveur de la doctrine des opinions probables, qui est la source et la base de tout ce dérèglement. C'est ce qu'il faut que vous appreniez d'eux-mêmes; car ils ne le cachent à personne, non plus que tout ce que vous venez d'entendre; avec cette seule³ différence, qu'ils couvrent leur prudence humaine et politique du prétexte d'une prudence divine et chrétienne : comme si la foi, et la tradition qui la maintient, n'était pas toujours une et invariable dans tous les temps et dans tous les lieux; comme si c'était à la règle à se fléchir pour convenir au sujet qui doit lui être conforme, et comme si les âmes n'avaient, pour se purifier de leurs taches, qu'à corrompre la loi du

¹ A, B and C omit *leur* ordonnant.

² Modern editors have substituted *manière* without any authority.

³ Ibid. omit *seule*.

LETTER
V.

Seigneur ; au lieu " que la loi du Seigneur, qui est sans tache¹ " et toute sainte, est celle qui doit convertir les âmes," et les conformer à ses salutaires instructions !

Allez donc, je vous prie, voir ces bons pères, et je m'assure que vous remarquerez aisément, dans le relâchement de leur morale, la cause de leur doctrine touchant la grâce. Vous y verrez les vertus chrétiennes si inconnues et si dépourvues de la charité, qui en est l'âme et la vie ; vous y verrez tant de crimes palliés, et tant de désordres soufferts, que vous ne trouverez plus étrange qu'ils soutiennent que tous les hommes ont toujours assez de grâce pour vivre dans la piété, de la manière qu'ils l'entendent. Comme leur morale est toute païenne, la nature suffit pour l'observer. Quand nous soutenons la nécessité de la grâce efficace, nous lui donnons d'autres vertus pour objet. Ce n'est pas simplement pour guérir les vices par d'autres vices, ce n'est pas seulement pour faire pratiquer aux hommes les devoirs extérieurs de la religion, c'est pour une vertu plus haute que celle des pharisiens et des plus sages du paganisme. La loi et la raison sont des grâces suffisantes pour ces effets. Mais pour dégager l'âme de l'amour du monde, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, pour la faire mourir à soi-même, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante. Et il est aussi peu raisonnable de prétendre que l'on¹ a toujours un plein pouvoir, qu'il le serait de nier que ces vertus destituées d'amour de Dieu, lesquelles ces bons pères confondent avec les vertus chrétiennes, ne sont pas en notre puissance.

Voilà comme il me parla, et avec beaucoup de douleur ; car il s'afflige sérieusement de tous ces désordres. Pour moi, j'estimai ces bons pères de l'excellence de leur politique ; et je fus, selon son conseil, trouver un bon Casuiste de la Société. C'est une de mes anciennes connaissances, que je voulus renouveler exprès. Et comme j'étais instruit de la manière dont il les fallait² traiter, je n'eus pas de peine à le mettre en train. Il me fit d'abord mille caresses, car il m'aime toujours : et, après quelques discours indifférents, je pris occasion du temps où

¹ A, B and C *l'on en a*.² Ibid. *il les faut traiter*.

nous sommes pour apprendre de lui quelque chose sur le jeûne, afin d'entrer insensiblement en matière. Je lui témoignai donc que j'avais de la peine¹ à le supporter. Il m'exhorta à me faire violence : mais, comme je continuai à me plaindre, il en fut touché, et se mit à chercher quelque cause de dispense. Il m'en offrit en effet plusieurs qui ne me convenaient point, lorsqu'il s'avisa enfin de me demander si je n'avais pas de peine à dormir sans souper. Oui, lui dis-je, mon père, et cela m'oblige souvent à faire collation à midi et à souper le soir. Je suis bien aise, me répliqua-t-il, d'avoir trouvé ce moyen de vous soulager sans péché : allez, vous n'êtes point obligé à jeûner. Je ne veux pas que vous m'en croyiez, venez à la bibliothèque. J'y fus, et là, en prenant un livre : En voici la preuve, me dit-il, et Dieu sait quelle ! c'est Escobar. Qui est Escobar, lui dis-je, mon père ? Quoi ! vous ne savez pas qui est Escobar, de notre Société, qui a compilé cette Théologie morale de vingt-quatre de nos pères ; sur quoi il fait, dans la préface, une "allégorie de ce livre à celui de l'Apocalypse qui "était scellé de sept sceaux ?" et il dit que "JÉSUS l'offre ainsi "scellé aux quatre animaux, Suarez, Vasquez, Molina, Valentia, "en présence de vingt-quatre Jésuites qui représentent les "vingt-quatre vieillards ?" Il lut toute cette allégorie, qu'il trouvait bien juste, et par où il me donnait une grande idée de l'excellence de cet ouvrage (5). Ayant ensuite cherché son passage du jeûne : Le voici, me dit-il, au tr. 1, ex. 13, n. 68. "Celui qui ne peut dormir s'il n'a soupé, est-il obligé de jeûner ? "Nullement." N'êtes-vous pas content ? Non, pas tout à fait, lui dis-je ; car je puis bien supporter le jeûne en faisant collation le matin et soupant le soir. Voyez donc la suite, me dit-il ; ils ont pensé à tout. "Et que dira-t-on, si on peut bien se "passer² d'une collation le matin en soupant le soir ? *Me voilà.* "On n'est point encore obligé à jeûner ; car personne est "obligé à changer l'ordre de ses repas." O la bonne raison ! lui dis-je (6). Mais, dites-moi, continua-t-il, usez-vous de³ beaucoup de vin ? Non, mon père, lui dis-je ; je ne le puis souffrir.

¹ A, B and C, "*bien* de la peine."

² Ibid. "si on se peut passer."

³ A, B and C omit *de*.

LETTER
V.

Je vous disais cela, me répondit-il, pour vous avertir que vous en pourriez boire le matin, et quand il vous plairait, sans rompre le jeûne; et cela soutient toujours. En voici la décision au même lieu, n. 75: "Peut-on, sans rompre le jeûne, boire du vin "à telle heure qu'on voudra, et même en grande quantité? On "le peut, et même de l'hypocras." Je ne me souvenais pas de cet hypocras, dit-il; il faut que je le mette sur mon recueil. Voilà un honnête homme, lui dis-je, qu'Escobar. Tout le monde l'aime, répondit le père. Il fait de si jolies questions! Voyez celle-ci, qui est au même endroit; n. 38: "Si un homme doute "qu'il ait vingt-un ans, est-il obligé de jeûner? Non. Mais "si j'ai vingt-un ans cette nuit à une heure après minuit, et "qu'il soit demain jeûne, serai-je obligé de jeûner demain? "Non; car vous pourriez manger autant qu'il vous plairait "depuis minuit jusqu'à une heure, puisque vous n'auriez pas "encore vingt-un ans: et ainsi, ayant droit de rompre le jeûne, "vous n'y êtes point obligé." O que cela est divertissant, lui dis-je (7). On ne s'en peut tirer, me répondit-il; je passe les jours et les nuits à le lire; je ne fais autre chose. Le bon père, voyant que j'y prenais plaisir, en fut ravi; et, continuant: Voyez, dit-il, encore ce trait de Filiutius, qui est un de ces vingt-quatre Jésuites, t. II, tr. 27, part. 2, c. 6, n. 123: "Celui "qui s'est fatigué à quelque chose, comme à poursuivre une "fille¹, est-il obligé de jeûner? Nullement. Mais s'il s'est "fatigué exprès pour être par là dispensé du jeûne, y sera-t-il "tenu? Encore qu'il ait eu ce dessein formé, il n'y sera point "obligé." Eh bien! l'eussiez-vous cru? me dit-il. En vérité, mon père, lui dis-je, je ne le crois pas bien encore (8). Eh quoi! n'est-ce pas un péché de ne pas jeûner quand on le peut? Et est-il permis de rechercher les occasions de pécher, ou plutôt n'est-on pas obligé de les fuir? Cela serait assez commode. Non pas toujours, me dit-il; c'est selon. Selon quoi? lui dis-je. Ho ho! repartit le père. Et si on recevait quelque incommodité en fuyant les occasions, y serait-on obligé, à votre avis? Ce n'est pas au moins celui du père Bauny, que voici, p. 1084:

¹ A, B and C inserted *ad persequendam amicam*, which was omitted in the 8^{vo}. The text of Filiucci gives *ad insequendam*. (Cf. Note 8.)

“On ne doit pas refuser l’absolution à ceux qui demeurent dans les occasions prochaines du péché, s’ils sont en tel état qu’ils ne puissent les quitter sans donner sujet au monde de parler, ou sans qu’ils en reçussent eux-mêmes de l’incommode.” Je m’en réjouis, mon père; il ne reste plus qu’à dire qu’on peut rechercher les occasions de propos délibéré, puisqu’il est permis de ne les pas fuir. Cela même est aussi quelquefois permis, ajouta-t-il. Le célèbre Casuiste Basile Ponce l’a dit; et le père Bauny le cite, et approuve son sentiment, que voici dans le *Traité de la Pénitence*, q. 4, p. 94: “On peut rechercher une occasion directement et pour elle-même¹, PRIMO ET PER SE, “quand le bien spirituel ou temporel de nous ou de notre prochain nous y porte (9).”

Vraiment, lui dis-je, il me semble que je rêve, quand j’entends des religieux parler de cette sorte! Eh quoi! mon père, dites-moi, en conscience, êtes-vous dans ce sentiment-là? Non vraiment, me dit le père. Vous parlez donc, continuai-je, contre votre conscience? Point du tout, dit-il. Je ne parlais pas en cela selon ma conscience, mais selon celle de Ponce et du père Bauny: et vous pourriez les suivre en sûreté, car ce sont d’habiles gens. Quoi! mon père, parce qu’ils ont mis ces trois lignes dans leurs livres, sera-t-il devenu permis de rechercher les occasions de pécher? Je croyais ne devoir prendre pour règle que l’Écriture et la tradition de l’Église, mais non pas vos Casuistes. O bon Dieu, s’écria le père, vous me faites souvenir de ces Jansénistes! Est-ce que le père Bauny et Basile Ponce ne peuvent pas rendre leur opinion probable? Je ne me contente pas du probable, lui dis-je, je cherche le sûr. Je vois bien, me dit le bon père, que vous ne savez pas ce que c’est que la doctrine des opinions probables: vous parleriez autrement si vous le saviez. Ah! vraiment, il faut que je vous en instruisse. Vous n’aurez pas perdu votre temps d’être venu ici; sans cela vous ne pouviez rien entendre. C’est le fondement et l’a b c de toute notre morale. Je fus ravi de le voir tombé dans ce que je souhaitais; et, le lui ayant témoigné, je le priai de m’expliquer ce que c’était qu’une opinion probable. Nos

¹ B and C have: “une occasion de péché directement et par elle-même.”

LETTER
V.

auteurs vous y répondront mieux que moi, dit-il. Voici comme ils en parlent tous généralement, et, entre autres, nos vingt-quatre, *in princ.* ex. 3, n. 8. "Une opinion est appelée probable, lorsqu'elle est fondée sur des raisons de quelque considération. D'où il arrive quelquefois qu'un seul docteur fort "grave peut rendre une opinion probable." Et en voici la raison¹: "Car un homme, adonné particulièrement à l'étude, "ne s'attacherait pas à une opinion, s'il n'y était attiré par une "raison bonne et suffisante." Et ainsi, lui dis-je, un seul docteur peut tourner les consciences et les bouleverser à son gré, et toujours en sûreté. Il n'en faut pas rire, me dit-il, ni penser combattre cette doctrine. Quand les Jansénistes l'ont voulu faire, ils y² ont perdu leur temps. Elle est trop bien établie. Écoutez Sanchez, qui est un des plus célèbres de nos pères, *Som.* l. 1, c. 9, n. 7. "Vous douterez peut-être si l'autorité "d'un seul docteur bon et savant rend une opinion probable. "A quoi je réponds que oui. Et c'est ce qu'assurent Angelus, "Sylvestre, Navarre, Emmanuel Sa, etc. Et voici comme on "le prouve. Une opinion probable est celle qui a un fondement considérable. Or l'autorité d'un homme savant et "pieux n'est pas de petite considération, mais plutôt de grande "considération. Car (écoutez bien cette raison) si le témoignage d'un tel homme est de grand poids pour nous assurer "qu'une chose se soit passée, par exemple, à Rome, pourquoi "ne le sera-t-il pas de même dans un doute de morale?"

La plaisante comparaison, lui dis-je, des choses du monde à celles de la conscience! Ayez patience: Sanchez répond à cela dans des lignes qui suivent immédiatement. "Et la restriction "qu'y apportent certains auteurs ne me plaît pas: que l'autorité "d'un tel docteur est suffisante dans les choses de droit humain, "mais non pas dans celles de droit divin. Car elle est de grand "poids dans les unes et dans les autres (10)."

Mon père, lui dis-je franchement, je ne puis faire cas de cette règle. Qui m'a assuré que, dans la liberté que vos docteurs se donnent d'examiner les choses par la raison, ce qui paraîtra sûr

¹ Some 4th and B, C add *au même lieu*.

² Ibid. *ils ont perdu*.

à l'un le paraisse à tous les autres ? La diversité des jugements est si grande... Vous ne l'entendez pas, dit le père en m'interrompant ; aussi sont-ils fort souvent de différents avis : mais cela n'y fait rien ; chacun rend le sien probable et sûr. Vraiment l'on sait bien qu'ils ne sont pas tous du même sentiment ; et cela n'en est que mieux. Ils ne s'accordent au contraire presque jamais. Il y a peu de questions où vous ne trouviez que l'un dit oui, l'autre dit non. Et, en tous ces cas-là, l'une et l'autre des opinions contraires est probable. Et c'est pourquoi Diana dit sur un certain sujet, part. 3, t. 4, res. 244 : "Ponce et Sanchez sont de contraires avis : mais, parce qu'ils étaient tous deux savants, chacun rend son opinion probable."

Mais, mon père, lui dis-je, on doit être bien embarrassé à choisir alors ! Point du tout, dit-il, il n'y a qu'à suivre l'avis qui agréé le plus. Eh quoi ! si l'autre est plus probable ? Il n'importe, me dit-il. Et si l'autre est plus sûr ? Il n'importe, me dit encore le père ; le voici bien expliqué. C'est Emmanuel Sa, de notre Société, dans son aphorisme *De dubio*, p. 179 : "On peut faire ce qu'on pense être permis selon une opinion probable, quoique le contraire soit plus sûr. Or l'opinion d'un seul docteur grave y suffit⁽¹¹⁾." Et si une opinion est tout ensemble et moins probable et moins sûre, sera-t-il permis de la suivre, en quittant ce que l'on croit être plus probable et plus sûr ? Oui, encore une fois, me dit-il : écoutez Filiutius, ce grand Jésuite de Rome, *Mor. Quæst.*, tr. 21, c. 4, n. 128 : "Il est permis de suivre l'opinion la moins probable, quoiqu'elle soit la moins sûre. C'est l'opinion commune des nouveaux auteurs." Cela n'est-il pas clair ? Nous voici bien au large, lui dis-je, mon révérend père. Grâce à vos opinions probables, nous avons une belle liberté de conscience. Et vous autres Casuistes, avez-vous la même liberté dans vos réponses ? Oui, me dit-il ; nous répondons aussi ce qu'il nous plaît, ou plutôt ce qu'il plaît à ceux qui nous interrogent. Car voici nos règles, prises de nos pères : Layman, *Theol. Mor.*, l. 1, tr. 1, c. 5, § 2, n. 9 ; Vasquez, t. I. pars 2, disp. 62, c. 9, n. 47 ; Sanchez, *Sum.*, l. 1, c. 9, n. 19, et de nos vingt-quatre, *in princ.* ex. 3, n. 24. Voici les paroles de Layman, que le livre de nos

LETTER
V.

vingt-quatre a suivies : "Un docteur, étant consulté, peut
"donner un conseil non-seulement probable selon son opinion,
"mais contraire à son opinion, s'il est estimé probable par
"d'autres, lorsque cet avis contraire au sien se rencontre plus
"favorable et plus agréable à celui qui le consulte : *Si forte et*
"*illi favorabilior seu exoptation sit*¹. Mais je dis de plus qu'il
"ne sera point hors de raison qu'il donne à ceux qui le consul-
"tent un avis tenu pour probable par quelque personne sa-
"vante, quand même il s'assurerait qu'il serait absolument
"faux (12)."

Tout de bon, mon père, votre doctrine est bien commode. Quoi ! avoir à répondre oui et non à son choix ? on ne peut assez priser un tel avantage. Et je vois bien maintenant à quoi vous servent les opinions contraires que vos docteurs ont sur chaque matière ; car l'une vous sert toujours, et l'autre ne vous nuit jamais. Si vous ne trouvez votre compte d'un côté, vous vous jetez de l'autre, et toujours en sûreté. Cela est vrai, dit-il ; et ainsi nous pouvons toujours dire avec Diana, qui trouva le père Bauny pour lui, lorsque le père Lugo lui était contraire :

Sape, premente deo, fert deus alter opem.

Si quelque dieu nous presse, un autre nous délivre.

J'entends bien, lui dis-je ; mais il me vient une difficulté dans l'esprit. C'est qu'après avoir consulté un de vos docteurs, et pris de lui une opinion un peu large, on sera peut-être attrapé si on rencontre un confesseur qui n'en soit pas, et qui refuse l'absolution, si on ne change de sentiment. N'y avez-vous point donné ordre, mon père ? En doutez-vous ? me répondit-il. On les a obligés à absoudre leurs pénitents qui ont des opinions probables, sur peine de péché mortel, afin qu'ils n'y manquent pas. C'est ce qu'ont bien montré nos pères, et entre autres le père Bauny, tr. 4, *De pœnit.*, q. 13, p. 93. "Quand le pénitent, dit-il, suit une opinion probable, "le confesseur le doit absoudre, quoique son opinion soit "contraire à celle du pénitent." Mais il ne dit pas que ce soit

¹ The Latin words were omitted in B and C.

un péché mortel de ne le pas absoudre. Que vous êtes prompt ! me dit-il ; écoutez la suite : il en fait une conclusion expresse : " Refuser l'absolution à un pénitent qui agit selon une opinion probable, est un péché qui, de sa nature, est mortel." Et il cite, pour confirmer ce sentiment, trois des plus fameux de nos pères, Suarez, Opera, t. XIX. *de sacram.*, pars 2, disp. 32, sect. 5 ; Vasquez, t. I. pars 2, disp. 62, c. 7 ; et Sanchez, *ut supra*, n. 29 (13).

LETTER
V.

O mon père ! lui dis-je, voilà qui est bien prudemment ordonné ! Il n'y a plus rien à craindre. Un confesseur n'oserait plus y manquer. Je ne savais pas que vous eussiez le pouvoir d'ordonner¹ sur peine de damnation. Je croyais que vous ne saviez qu'ôter les péchés ; je ne pensais pas que vous en sussiez introduire. Mais vous avez tout pouvoir, à ce que je vois. Vous ne parlez pas proprement, me dit-il. Nous n'introduisons pas les péchés, nous ne faisons que les remarquer. J'ai déjà bien reconnu deux ou trois fois que vous n'êtes pas bon scolastique. Quoi qu'il en soit, mon père, voilà mon doute bien résolu. Mais j'en ai un autre encore à vous proposer : c'est que je ne sais comment vous pouvez faire, quand les Pères de l'Église² sont contraires au sentiment de quelqu'un de vos Casuistes.

Vous l'entendez bien peu, me dit-il. Les Pères étaient bons pour la morale de leur temps ; mais ils sont trop éloignés pour celle du nôtre. Ce ne sont plus eux qui la reglent, ce sont les nouveaux Casuistes. Écoutez notre père Cellot, *de Hier.*, l. 8, cap. 16, p. 714, qui suit en cela notre fameux père Reginaldus : " Dans les questions de morale, les nouveaux Casuistes sont préférables aux anciens Pères, quoiqu'ils fussent plus proches des apôtres." Et c'est en suivant cette maxime que Diana parle de cette sorte, p. 5, tr. 8, reg. 31 : " Les bénéficiers sont-ils obligés de restituer leur revenu dont ils disposent mal ? Les anciens disaient que oui, mais les nouveaux disent que non : ne quittons donc pas cette opinion, qui décharge de l'obligation de restituer⁽¹⁴⁾." Voilà de belles paroles, lui dis-je, et pleines de consolation pour bien du monde.

¹ B and C *de rien ordonner.*² A, B and C omit *de l'Église.*

LETTER
V.

Nous laissons les Pères, me dit-il, à ceux qui traitent la positive : mais pour nous, qui gouvernons les consciences, nous les lisons peu, et ne citons dans nos écrits que les nouveaux Casuistes. Voyez Diana, qui a tant¹ écrit ; il a mis à l'entrée de ses livres la liste des auteurs qu'il rapporte. Il y en a deux cent quatre-vingt-seize, dont le plus ancien est depuis quatre-vingts ans. Cela est donc venu au monde depuis votre Société ? lui dis-je. Environ, me répondit-il. C'est-à-dire, mon père, qu'à votre arrivée on a vu disparaître saint Augustin, saint Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, et les autres, pour ce qui est de la morale. Mais au moins que je sache les noms de ceux qui leur ont succédé : qui sont-ils, ces nouveaux auteurs ? Ce sont des gens bien habiles et bien célèbres, me dit-il. C'est Villalobos, Conink, Llamas, Achokier, Deal-kozer, Dellacruz, Veracruz, Ugolin, Tambourin, Fernandez, Martinez, Suarez, Henriquez, Vasquez, Lopez, Gomez, Sanchez, de Vechis, de Grassis, de Grassalis, de Pitigianis, de Graphæis, Squilanti, Bizozeri, Barcola, de Bobadilla, Simancha, Perez de Lara, Aldretta, Lorca, de Scarcia, Quaranta, Scophra, Pedrezza, Cabrezza, Bisbe, Dias, de Clavasio, Villagut, Adam à Manden, Iribarne, Binsfeld, Volfangi à Vorberg, Vosthery, Strevesdorf (15). O mon père ! lui dis-je tout effrayé, tous ces gens-là étaient-ils chrétiens ? Comment, chrétiens ! me répondit-il. Ne vous disais-je pas que ce sont les seuls par lesquels nous gouvernons aujourd'hui la chrétienté ? Cela me fit pitié ; mais je ne lui en témoignai rien, et lui demandai seulement si tous ces auteurs-là étaient Jésuites. Non, me dit-il, mais il n'importe ; ils n'ont pas laissé de dire de bonnes choses. Ce n'est pas que la plupart ne les aient prises ou imitées des nôtres ; mais nous ne nous piquons pas d'honneur, outre qu'ils citent nos pères à toute heure et avec éloge. Voyez Diana, qui n'est pas de notre Société ; quand il parle de Vasquez, il l'appelle *le phénix des esprits*. Et quelquefois il dit "que Vasquez seul lui est autant "que tout le reste des hommes ensemble" *instar omnium*." Aussi tous nos pères se servent fort souvent de ce bon Diana ; car si vous entendez bien notre doctrine de la probabilité, vous

¹ A, B and C *furieusement*.² B and C omit *ensemble*

verrez¹ que cela n'y fait rien. Au contraire, nous avons bien voulu que d'autres que les Jésuites puissent rendre leurs opinions probables, afin qu'on ne puisse pas nous les imputer toutes. Et ainsi, quand quelque auteur que ce soit en a avancé une, nous avons droit de la prendre, si nous le voulons, par la doctrine des opinions probables ; et nous n'en sommes pas les garants, quand l'auteur n'est pas de notre corps. J'entends tout cela, lui dis-je. Je vois bien par là que tout est bien venu chez vous, hormis les anciens Pères, et que vous êtes les maîtres de la campagne. Vous n'avez plus qu'à courir.

Mais je prévois trois ou quatre grands inconvénients, et de puissantes barrières qui s'opposeront à votre course. Et quoi ? me dit le père tout étonné. C'est, lui répondis-je, l'Écriture sainte, les papes et les conciles, que vous ne pouvez démentir, et qui sont tous dans la voie unique de l'Évangile. Est ce là tout ? me dit-il. Vous m'avez fait peur. Croyez-vous qu'une chose si visible n'ait pas été prévue, et que nous n'y ayons pas pourvu ? Vraiment je vous admire, de penser que nous soyons opposés à l'Écriture, aux papes ou aux conciles ! Il faut que je vous éclaire du contraire. Je serais bien marri que vous crussiez que nous manquons à ce que nous leur devons. Vous avez sans doute pris cette pensée de quelques opinions de nos pères qui paraissent choquer leurs décisions, quoique cela ne soit pas. Mais, pour en entendre l'accord, il faudrait avoir plus de loisir. Je souhaite que vous ne demeuriez pas mal édifié de nous. Si vous voulez que nous nous revoyions demain, je vous en donnerai l'éclaircissement.

Voilà la fin de cette conférence, qui sera celle de cet entretien ; aussi en voilà bien assez pour une lettre. Je m'assure que vous en serez satisfait en attendant la suite. Je suis, etc.

¹ A, B and C "vous verrez bien."

NOTES ON LETTER V.

(1) The *Imago primi sæculi* was a collection of poems and essays in honour of the anniversary of the Society's foundation. It was published by certain Flemish Jesuits, and certainly does not merit the importance which later controversy gave to it, especially in the formal indictment of the French Parliament in 1762. Anyone who is acquainted with the literature of the 16th and 17th centuries, is well aware that a flood of laudatory prose and indifferent poetry was opened on every occasion; and the *Imago* is only interesting as showing an exaggerated specimen of a common class. The *Enluminures* had already pilloried the passages which Pascal quotes.

(2) As to the accuracy of Pascal's judgment upon the policy of the Jesuits, see Introduction iv. But it may here be noted that their apologists have found it needful to ignore the distinct declaration: "*Sachez donc que leur objet n'est pas de corrompre les mœurs: ce n'est pas leur dessein,*" and to argue indignantly against a charge which Pascal expressly repudiates. Crétineau-Joly, for instance, quotes with approval Voltaire's falsehood: "*on tâchait dans ces lettres de prouver qu'ils avaient un dessein formé de corrompre les mœurs des hommes.*" (*Siècle de Louis XIV.*, c. 37, quoted in *Histoire de la C. de J.* iv. 50.) Maynard, on the other hand, who is nearly always fair in dealing with historical points, admits that Pascal's indictment is totally different in nature from the loose and unscientific charges of the Parlement of 1762.

(3) The quotation from Petau in the former paragraph is from his *Pénitence publique*, II. 152, and III. p. 78, turned by de Saci in the *Enluminures* into his usual halting couplets.—That there were severe directors among the Jesuits, is more capable of proof than the existence of "severe" authors. Of both Bourdaloue is the most striking instance, in spite of Madame Cornuel's epigram. (Cf. Introduction III. *supra*.) But of Bourdaloue, as of Massillon and Bossuet, it may be rightly said that they were, in the doctrines of penitence at least, disciples of Arnauld.

(4) The following is the article of the Decree referred to:—"It is in no wise lawful for Christians to perform acts of reverence and public worship to an Idol, under the pretext or with the intention of adoring the Cross which is held in the hand, or concealed among flowers upon the altar." The decree, which was published in 1645, and signed not by Cardinal Capponi, but by

Cardinal Ginetti, was elicited by a demand of the Dominican Moralez; and the rule enacted was to apply "*omnibus et singulis missionariis cujuscumque Ordinis, Religionis et Instituti, etiam Societatis Jesu.*" The latter history of the Jesuit missions in China, the affair of Cardinal Tournon, &c., are an evident proof of the independence of Rome virtually claimed by the Society. (See on the Jesuit side, Crétineau-Joly, tome III. pp. 205—229; Maynard, I. 221, note; and on the other side, Huber, *Der Jesuiten Orden*, pp. 187—192; Cartwright, *The Jesuits*, 90—114.)

(5) On ESCOBAR see Index of Authors. The edition referred to by Pascal (cf. Letter VIII. *ad fin.*) was the 36th edition, printed at Brussels in 1651, one volume in 8^o of 934 pages. It is dedicated by the printer Vivienus to Charles Vanden-Bosch, the new bishop of Bruges. A *vignette* depicts Christ as the Good Shepherd bearing a sheep on His shoulders. Earlier editions had an engraving in this place representing the Apocalyptic book with seven seals, the four ζῶα, and the 24 elders. (A later edition of Lugd. 1659, lying before me, printed *after* the Provincial Letters, gives the portrait of Escobar, sitting in his library, with the motto "*Post viginti supra septem volumina edita, plura digeri.*") These were supposed to typify Escobar's Jesuit authorities; the ζῶα being Suarez, Molina, Vasquez, and Valentia, while the "elders" were Sanchez, Azor, Tolet, Henriquez, Lessius, Rebellus, Coninck, Avila, Reginaldus, Filiucci, Salas, Hurtado de Mendoza, Gaspar Hurtado, Layman, the two Lugos ("*sanguine et sapientia germani*"), Becanus, Fagundez, Granada, Castro Palao, Gordon, Baldellus, Sa, and Maratius. In addition to these, Escobar quotes as his authorities Tanner, Bellarmin, Gretser, Turrianus, Busæus, Polacus and Fernandez.

The Approbation recites that no books of the Society are published without the sanction of the Superiors (*Bibliopolis omnibus prohibetur, ne libros ab ejusdem Societatis hominibus compositos absque Superiorum permissione imprimant, permitto*, etc.). But it must be added that the censors of the edition of 1659 are not Jesuits, being respectively a Carmelite and a Minorite. They declare that "*...nihil in eo fidei Catholicæ, Apostolicæ, et Romanæ, dissonum deprehendisse. Ideo dignum iudicamus qui PUBLICIS usibus tribuatur.*"

(6) Even Maynard is forced to remark on this: "Il faut passer condamnation sur cette ridicule décision d'Escobar." But he adds, "Mais le bonhomme ne l'avait apprise ni des quatre animaux ni des vingt-quatre vieillards, et il en reste seul responsable." (I. 231, note.) This is somewhat disrespectful language concerning an author whom he thus describes in another part:—"Homme de science et de vertu, Escobar est ordinairement solide et irréprochable dans les principes, en même temps qu'il vise toujours à conserver pure et saine la morale de l'Évangile." (II. 454.) But this passage is possibly ironical.

(7) Escobar's subtlety can be supported by the authority of Aquinas to some extent. Cf. *Summa*, II. 2, Qu. 147, art. 6 *ad secundum*. Maynard points out that Pascal omits a similar restriction in his quotation of Escobar: *Immoderatio autem "potest temperantiam violare, sed non jejuniū."*

(8) Pascal here is guilty of the controversial fault of misquoting an adversary, a fault so rare on his part, that all the ingenuity of his critics cannot point to a second instance. Although the topic is unsavoury, it is right, in justice to Filiucci, to quote his exact words:—

"Dices secundo, an qui malo fine laboraret ut ad aliquem occidendum *vel ad insequendam amicam*, vel quid simile, teneretur ad jejuniū. Respondeo talem peccaturum quidem ex malo fine, at sequuta defatigatione excusaretur a jejuniō; nisi fieret in fraudem, secundum aliquos; sed melius alii, culpam quidem esse in apponenda causa fractionis jejunii, at, ea posita, excusari a jejuniō."

Sainte-Beuve (*Port Royal* III. 59), from whom the quotation has been taken, refutes Wendrock's efforts to justify Pascal. The difference is obvious. In extenuation might be pleaded Pascal's own assertion at the beginning of the following Letter (in the original edition, cf. note), which may be taken to imply that his verification of extracts began then.

(9) This is the error condemned by Pope Innocent XI. in § 63 of the Bull of 1679 in the exact words of Basile Ponce, quoted approvingly by Bauny. ("Licitum est querere directè occasionem proximam peccandi pro *"bono spirituali, vel temporali nostro, vel proximi."*) Maynard points out that Suarez and other Jesuits have held the opposite opinion, which does not however affect Pascal's position. (Cf. Suares. Opera, tom. XIX. de Sacram. pars 2, disp. 32, sect. 2, n. 4.)

(10) On the Doctrine of Probability, see Introduction III.—Pascal nowhere asserts that it was invented by the Jesuits, but he is unquestionably right in saying that it is "le fondement et l'a b c de toute notre morale." Hardly a single Jesuit, with the exception of Comitolo, could be mentioned who repudiated or ignored it. But it had first been practically advocated by the Dominicans Bañez (1577) and Medina (1584), and it was not until 1598 that Vasquez developed it to more dangerous lengths. It was condemned by Pope Alexander VII. in 1665 and 1666. Nicole (*Wendrock*) has an elaborate dissertation (ed. 1665, pp. 76—138) on the subject. The Jesuit Dechamps published a treatise in 1659, called *Quæstio facti*, attempting to prove that Nicole had plagiarized from Comitolo.

(11) The *dictum* of Emanuel Sa will be found in the edition of Douai (1623) at the page mentioned in the text.

(12) Layman's words are:—"Imo arbitror, nihil a ratione alienum fore, *"ei doctor consultus significet consulenti, opinionem a quibusdam viris*

"doctis tanquam probabilem defendi, quam proinde sequi ipsi liceat; "quamvis idem doctor ejusmodi sententiam speculative falsam esse certo "sibi persuadeat, ut proinde ipsemet in praxi eam sequi non possit." Maynard quotes these words, and actually asserts that Pascal had not faithfully rendered their sense. (I. 243, note.)

(13) Maynard asserts that all these writers imply the correctness of the penitent's opinion. But this overlooks the fact that, by the nature of the hypothesis, the confessor dissents from it.

(14) The reference to Diana will be found in the edition of 1667, in t. 4, tr. 7, res. 26. Cellot and Reginaldus speak of *veteres*, which does not necessarily mean only the Fathers, but by no means justifies Maynard in accusing Pascal of "falsification." (I. 246, note.) He is more successful in showing that Pascal fails to grasp the point of Reginald's distinction, viz. that while in matters of doctrine the earlier writers are to be preferred, in practical questions the later ones have better authority. There is no *universal* preference of the modern over the ancient.

(15) Nouet (*Impostures*, 1^{re} Partie, p. 31) drew up a list of writers, partly Protestant partly Jansenist, in imitation of the famous catalogue. It must be admitted that his orthography is not more careless than Pascal's. "Luther, Usser, Bucer, Tayler, Keiser, Groper, Tamber, Whittaker, Herman, "Tilleman, Calaghan, Hus, Thorp, Vrigth (? *Wright*), Hork, Schuch, Cran, "Whyght, Esch, Hall, Hun, Fryth, Pourceau, Testuot, Iansen, Holden, "Hitten, Suffen, Hovenden, Zanchius, Brandius, Scharpius." Nouet asks "*si tous ces gens-là estoient veritablement Chrestiens ?*" For a notice of the Casuists enumerated by Pascal, see Index of Authors.

SIXIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 10 avril 1656.

MONSIEUR,

Je vous ai dit, à la fin de ma dernière lettre, que ce bon père Jésuite m'avait promis de m'apprendre de quelle sorte les Casuistes accordent les contrariétés qui se rencontrent entre leurs opinions et les décisions des papes, des conciles et de l'Écriture. Il m'en a instruit, en effet, dans ma seconde visite, dont voici le récit².

Ce bon père me parla³ de cette sorte : Une des manières dont nous accordons ces contradictions apparentes, est par l'interprétation de quelque terme. Par exemple, le pape Grégoire XIV a déclaré que les assassins sont indignes de jouir de l'asile des églises, et qu'on les en doit arracher. Cependant nos vingt-quatre vieillards disent, tr. 6, ex. 4, n. 27⁴, que "tous ceux qui tuent en trahison ne doivent pas encourir la peine de cette bulle." Cela vous paraît être contraire ; mais on l'accorde, en

¹ Modern editions add the heading: "Différents artifices des Jésuites pour éluder l'autorité de l'Évangile, des conciles et des papes.—Quelques conséquences qui suivent de leur doctrine sur la probabilité.—Leurs relâchements en faveur des bénéficiers, des prêtres, des religieux, et des domestiques.—Histoire de Jean d'Alba."

² A, B and C add—"Je le ferai plus exactement que l'autre, car j'y portai des tablettes pour marquer les citations des passages, et je fus bien fâché de n'en avoir point apporté dès la première fois. Néanmoins, si vous êtes en peine de quelques-uns de ceux que je vous ai cités dans l'autre lettre, faites-les moi savoir : je vous satisferai facilement."

³ Ibid. "me parla donc."

⁴ In this letter A, B and C refer to the pages in Escobar. The change was due to the multiplicity of editions.

interprétant le mot d'*assassin*, comme ils font par ces paroles : "Les assassins ne sont-ils pas indignes de jouir du privilège des églises ? Oui, par la bulle de Grégoire XIV. Mais nous entendons par le mot d'*assassins* ceux qui ont reçu de l'argent pour tuer quelqu'un en trahison. D'où il arrive que ceux qui tuent sans en recevoir aucun prix, mais seulement pour obliger leurs amis, ne sont pas appelés assassins⁽¹⁾." De même il est dit dans l'Évangile : "Donnez l'aumône de votre superflu." Cependant plusieurs Casuistes ont trouvé moyen de décharger les personnes les plus riches de l'obligation de donner l'aumône. Cela vous paraît encore contraire ; mais on fait voir facilement l'accord, en interprétant le mot de *superflu* ; en sorte qu'il n'arrive presque jamais que personne en ait. Et c'est ce qu'a fait le docte Vasquez en cette sorte, dans son *Traité de l'aumône*, c. 4, n. 14 : "Ce que les personnes du monde gardent pour relever leur condition et celle de leurs parents n'est pas appelé superflu. Et c'est pourquoi à peine trouvera-t-on qu'il y ait jamais de superflu chez les gens du monde, et non pas même chez les rois⁽²⁾."

Aussi Diana ayant rapporté ces mêmes paroles de Vasquez, car il se fonde ordinairement sur nos pères, il en conclut fort bien que, "dans la question, si les riches sont obligés de donner l'aumône de leur superflu, encore que l'affirmative fût véritable, il n'arrivera jamais, ou presque jamais, qu'elle oblige dans la pratique⁽³⁾."

Je vois bien, mon père, que cela suit de la doctrine de Vasquez. Mais que répondrait-on, si l'on objectait qu'afin de faire son salut, il serait donc aussi sûr, selon Vasquez, de ne point donner l'aumône, pourvu qu'on ait assez d'ambition pour n'avoir point de superflu, qu'il est sûr, selon l'Évangile, de n'avoir point d'ambition, afin d'avoir du superflu pour en pouvoir donner l'aumône¹ ? Il faudrait répondre, me dit-il, que toutes ces deux voies sont sûres selon le même Évangile : l'une,

¹ A, B and C have:—"Mais que répondrait-on, si on m'objectait qu'afin de faire son salut, il serait donc aussi sûr, selon Vasquez, d'avoir assez d'ambition pour n'avoir point de superflu, qu'il est sûr, selon l'Évangile, de n'avoir point d'ambition, pour donner l'aumône de son superflu ?"

LETTER
VI

selon l'Évangile dans le sens le plus littéral et le plus facile à trouver; l'autre, selon le même Évangile, interprété par Vasquez. Vous voyez par là l'utilité des interprétations.

Mais quand les termes sont si clairs qu'ils n'en souffrent aucune, alors nous nous servons de la remarque des circonstances favorables, comme vous verrez par cet exemple. Les papes ont excommunié les religieux qui quittent leur habit; et nos vingt-quatre vieillards ne laissent pas de parler en cette sorte, tr. 6, ex. 7, n. 103: "En quelles occasions un religieux peut-il quitter son habit sans encourir l'excommunication?" Il en rapporte plusieurs, et entre autres celle-ci: "S'il le quitte pour une cause honteuse, comme pour aller filouter, ou pour aller *incognito* en des lieux de débauche, le devant bientôt reprendre." Aussi il est visible que les bulles ne parlent point de ces cas-là (4).

J'avais peine à croire cela, et je priai le père de me le montrer dans l'original; je vis que le chapitre où sont ces paroles est intitulé: "*Pratique selon l'école de la Société de Jésus; Praxis e Societatis Jesu schola;*" et j'y vis ces mots: *Si habitum dimittat ut furetur occulte, vel fornicetur.* Et il me montra la même chose dans Diana, en ces termes: *Ut eat incognitus ad lupanar.* Et d'où vient, mon père, qu'ils les ont déchargés de l'excommunication en cette rencontre? Ne le comprenez-vous pas? me dit-il. Ne voyez-vous pas quel scandale ce serait de surprendre un religieux en cet état avec son habit de religion? Et n'avez-vous point ouï parler, continua-t-il, comment on répondit à la première bulle, *Contra sollicitantes*? et de quelle sorte nos vingt-quatre, dans un chapitre aussi de la *Pratique de l'école de notre Société*, expliquent la bulle de Pie V, *Contra clericos* etc.(5)? Je ne sais ce que c'est que tout cela, lui dis-je. Vous ne lisez donc guère Escobar? me dit-il. Je ne l'ai que d'hier, mon père; et même j'eus de la peine à le trouver. Je ne sais ce qui est arrivé depuis peu, qui fait que tout le monde le cherche. Ce que je vous disais, repartit le père, est au tr. 1, ex. 8, n. 102. Voyez-le en votre particulier; vous y trouverez un bel exemple de la manière d'interpréter favorablement les bulles. Je le vis en effet dès

le soir même; mais je n'ose vous le rapporter, car c'est une chose effroyable (6). LETTER
VI.

Le bon père continua donc ainsi : Vous entendez bien maintenant comment on se sert des circonstances favorables. Mais il y en a quelquefois de si précises, qu'on ne peut accorder par là les contradictions ; de sorte que ce serait bien alors que vous croiriez qu'il y en aurait. Par exemple, trois papes ont décidé que les religieux qui sont obligés par un vœu particulier à la vie quadragésimale n'en sont pas dispensés, encore qu'ils soient faits évêques. Et cependant Diana dit que, "nonobstant leur "décision, ils en sont dispensés." Et comment accorde-t-il cela ? lui dis-je. C'est, répliqua le père, par la plus subtile de toutes les nouvelles méthodes, et par le plus fin de la probabilité. Je vas vous l'expliquer. C'est que, comme vous le vîtes l'autre jour, l'affirmative et la négative de la plupart des opinions ont chacune quelque probabilité, au jugement de nos docteurs, et assez pour être suivies avec sûreté de conscience. Ce n'est pas que le pour et le contre soient ensemble véritables dans le même sens, cela est impossible; mais c'est seulement qu'ils sont ensemble¹ probables, et sûrs par conséquent.

Sur ce principe, Diana notre bon ami parle ainsi en la part. 5, tr. 13, r. 39 : "Je réponds à la décision de ces trois papes, qui "est² contraire à mon opinion, qu'ils ont parlé de la sorte en "s'attachant à l'affirmative, laquelle en effet est probable, à "mon jugement même : mais il ne s'ensuit pas de là que la "négative n'ait aussi sa probabilité (7)." Et, dans le même traité, r. 65, sur un autre sujet, dans lequel il est encore d'un sentiment contraire à un pape, il parle ainsi : "Que le pape l'ait dit "comme chef de l'Eglise, je le veux. Mais il ne l'a fait que "dans l'étendue de la sphère de probabilité de son sentiment." Or vous voyez bien que ce n'est pas là blesser les sentiments des papes : on ne le souffrirait pas à Rome, où Diana est en si grand³ crédit. Car il ne dit pas que ce que les papes ont décidé ne soit pas probable; mais, en laissant leur opinion dans toute la sphère de probabilité, il ne laisse pas de dire que le contraire est

¹ A, B and C omit *ensemble*.

² Ibid. omit *qui est*.

³ A, B and C: *si haut*. (Nicole: *magnâ illic gratiâ pollens*.)

LETTER
VI.

aussi probable. Cela est très-respectueux, lui dis-je. Et cela est plus subtil, ajouta-t-il, que la réponse que fit le père Bauny quand on eut censuré ses livres à Rome. Car il lui échappa d'écrire contre M. Hallier, qui le persécutait alors furieusement : "Qu'a de commun la censure de Rome avec celle de France ⁽⁸⁾ ?" Vous voyez assez par là que, soit par l'interprétation des termes, soit par la remarque des circonstances favorables, soit enfin par la double probabilité du pour et du contre, on accorde toujours ces contradictions prétendues, qui vous étonnaient auparavant, sans jamais blesser les décisions de l'Écriture, des conciles ou des papes, comme vous le voyez. Mon révérend père, lui dis-je, que le monde est heureux de vous avoir pour maîtres¹ ! Que ces probabilités sont utiles ! Je ne savais pourquoi vous aviez pris tant de soin d'établir qu'un seul docteur, *s'il est grave*, peut rendre une opinion probable ; que le contraire peut l'être aussi ; et qu'alors on peut choisir du pour et du contre celui qui agréé le plus, encore qu'on ne le croie pas véritable, et avec tant de sûreté de conscience, qu'un confesseur qui refuserait de donner l'absolution sur la foi de ces Casuistes serait en état de damnation : d'où je comprends qu'un seul Casuiste peut à son gré faire de nouvelles règles de morale, et disposer, selon sa fantaisie, de tout ce qui regarde la conduite des mœurs². Il faut, me dit le père, apporter quelque tempérament à ce que vous dites. Apprenez bien ceci. Voici notre méthode, où vous verrez le progrès d'une opinion nouvelle, depuis sa naissance jusqu'à sa maturité.

D'abord le docteur *grave* qui l'a inventée l'expose au monde, et la jette comme une semence pour prendre racine. Elle est encore faible en cet état, mais il faut que le temps la mûrisse peu à peu. Et c'est pourquoi Diana, qui en a introduit plusieurs, dit en un endroit : "J'avance cette opinion ; mais parce qu'elle est nouvelle, je la laisse mûrir au temps, *relinquo tem-pori maturandam*." Ainsi en peu d'années on la voit insensiblement s'affermir ; et, après un temps considérable, elle se trouve autorisée par la tacite approbation de l'Église, selon cette

¹ Ibid. "Que l'Église est heureuse de vous avoir pour défenseurs."

² A, B and C: "la conduite de l'Église." (Nicole: *ecclesia disciplinam*.)

grande maxime du père Bauny : "qu'une opinion étant avancée par quelque Casuiste, et l'Eglise ne s'y étant point opposée, c'est un témoignage qu'elle l'approuve⁽⁹⁾." Et c'est en effet par ce principe qu'il autorise un de ces sentiments dans son traité VI. qu. 9, part. 1, p. 312. Eh quoi ! lui dis-je, mon père, l'Eglise, à ce compte-là, approuverait donc tous les abus qu'elle souffre, et toutes les erreurs des livres qu'elle ne censure point ? Disputez, me dit-il, contre le père Bauny. Je vous fais un récit, et vous contestez contre moi ! Il ne faut jamais disputer sur un¹ fait. Je vous disais donc que, quand le temps a ainsi mûri une opinion, alors elle est tout à fait probable et sûre. Et de là vient que le docte Caramuel, dans la lettre où il adresse à Diana sa *Théologie fondamentale*, dit que ce grand "Diana à rendu plusieurs opinions probables qui ne l'étaient pas auparavant, *quæ antea non erant* ; et qu'ainsi on ne pèche plus en les suivant, au lieu qu'on péchait auparavant : *jam non peccant, licet ante peccaverint*⁽¹⁰⁾."

En vérité, mon père, lui dis-je, il y a bien à profiter auprès de vos docteurs. Quoi ! de deux personnes qui font les mêmes choses, celui qui ne sait pas leur doctrine pèche ; celui qui la sait ne pèche pas ? Est-elle² donc tout ensemble instructive et justifiante ? La loi de Dieu faisait des prévaricateurs, selon saint Paul ; celle-ci³ fait qu'il n'y a presque que des innocents. Je vous supplie, mon père, de m'en bien informer ; je ne vous quitterai point que vous ne m'ayez dit les principales maximes que vos Casuistes ont établies.

Hélas ! me dit le père, notre principal but aurait été de n'établir point d'autres maximes que celles de l'Evangile dans toute leur sévérité ; et l'on voit assez par le règlement de nos mœurs que si nous souffrons quelque relâchement dans les autres, c'est plutôt par condescendance que par dessein. Nous y sommes forcés. Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus, que, ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux ; autrement ils nous quitteraient : ils feraient pis, ils s'abandonneraient entièrement. Et c'est pour les retenir

¹ A, B and C: *le fait*.

² Ibid. "Elle est donc..."

³ Ibid. "*et celle-ci*."

LETTER
VI.

que nos Casuistes ont considéré les vices auxquels on est le plus porté dans toutes les conditions, afin d'établir des maximes si douces, sans toutefois blesser la vérité, qu'on serait de difficile composition si l'on n'en était content; car le dessein capital que notre Société a pris pour le bien de la religion est de ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde (11).

Nous avons donc des maximes pour toutes sortes de personnes, pour les bénéficiers, pour les prêtres, pour les religieux, pour les gentilshommes, pour les domestiques, pour les riches, pour ceux qui sont dans le commerce, pour ceux qui sont mal dans leurs affaires, pour ceux qui sont dans l'indigence, pour les femmes dévotes, pour celles qui ne le sont pas, pour les gens mariés, pour les gens déréglés. Enfin, rien n'a échappé à leur prévoyance. C'est-à-dire, lui dis-je, qu'il y en a pour le clergé, la noblesse et le tiers-état. Me voici bien disposé à les entendre.

Commençons, dit le père, par les bénéficiers. Vous savez quel trafic on fait aujourd'hui des bénéfices, et que, s'il fallait s'en rapporter à ce que saint Thomas et les anciens en ont écrit, il y aurait bien des simoniaques dans l'Église. C'est¹ pourquoi il a été fort nécessaire que nos pères aient tempéré les choses par leur prudence, comme ces paroles de Valentia, qui est l'un des quatre animaux d'Escobar, vous l'apprendront. C'est la conclusion d'un long discours, où il en donne plusieurs expédients, dont voici le meilleur, à mon avis. C'est en la p. 2039 du t. III. "Si l'on donne un bien temporel pour un bien spirituel," c'est-à-dire de l'argent pour un bénéfice, "et qu'on donne l'argent" "comme le prix du bénéfice, c'est une simonie visible. Mais si" "on le donne comme le motif qui porte la volonté du collateur"² "à le conférer", ce n'est point simonie, encore qui celui qui le

¹ A, B and C, "et c'est pourquoi."

² A, du *bénéficiaire*.

³ Ibid. *résigner*. 'Non tanquam pretium beneficii, sed tanquam motivum ad resignandum.' (B and C), 'tanquam motivum conferendi spirituale.' This quotation is not creditable to Pascal, as it is made up of separate words and clauses from Valentia. Nicole, in fact, was forced to give a totally different version in his translation. Still, the Jesuit doctrine was very loose, and lent itself to the gravest abuse.

“confère¹ considère et attende l’argent comme la fin principale.” Tannerus, qui est encore de notre Société, dit la même chose dans son t. III. p. 1519, quoiqu’il avoue “que saint Thomas y “est contraire, en ce qu’il enseigne absolument que c’est toujours simonie de donner un bien spirituel pour un temporel, si “le temporel en est la fin.” Par ce moyen nous empêchons une infinité de simonies. Car qui serait assez méchant pour refuser, en donnant de l’argent pour un bénéfice, de porter son intention à le donner comme *un motif* qui porte le bénéficiaire à le résigner, au lieu de le donner comme *le prix* du bénéfice? Personne n’est assez abandonné de Dieu pour cela. Je demeure d’accord, lui dis-je, que tout le monde a des grâces suffisantes pour faire un tel marché. Cela est assuré, répartit le père (12).

Voilà comment nous avons adouci les choses à l’égard des bénéficiaires. Quant aux prêtres, nous avons plusieurs maximes qui leur sont assez favorables; par exemple, celle-ci de nos vingt-quatre, tr. 1, ex. 11, n. 96: “Un prêtre qui a reçu de l’argent pour dire une messe peut-il recevoir de nouvel argent “sur la même messe? Oui, dit Filiutius; en appliquant la “partie du sacrifice qui lui appartient comme prêtre à celui “qui le paye de nouveau, pourvu qu’il n’en reçoive pas autant “que pour une messe entière, mais seulement pour une partie, “comme pour un tiers de messe (13).”

Certes, mon père, voici une de ces rencontres où le *pour* et le *contre* sont bien probables; car ce que vous dites ne peut manquer de l’être, après l’autorité de Filiutius et d’Escobar. Mais en le laissant dans sa² sphère de probabilité, on pourrait bien, ce me semble, dire aussi le contraire, et l’appuyer par ces raisons. Lorsque l’Église permet aux prêtres qui sont pauvres de recevoir de l’argent pour leurs messes, parce qu’il est bien juste que ceux qui servent à l’autel vivent de l’autel, elle n’entend pas pour cela qu’ils échangent le sacrifice pour de l’argent, et encore moins qu’ils se privent eux-mêmes de toutes les grâces qu’ils en doivent tirer les premiers. Et je dirais encore que “les prêtres, selon saint Paul, sont obligés d’offrir le sacrifice,

¹ A, B and C, *qui résigne*.

² A, B and C, “dans la sphère de probabilité.”

LETTER
VI.

“ premièrement pour eux-mêmes, et puis pour le peuple ; ” et qu’ainsi il leur est bien permis d’en associer d’autres au fruit du sacrifice, mais non pas de renoncer eux-mêmes volontairement à tout le fruit du sacrifice, et de le donner à un autre pour un tiers de messe, c’est-à-dire pour quatre ou cinq sous. En vérité, mon père, pour peu que je fusse *grave*, je rendrais cette opinion probable. Vous n’y auriez pas grand’peine, me dit-il ; elle l’est visiblement. La difficulté était de trouver de la probabilité dans le contraire des opinions qui sont manifestement bonnes¹ ; et c’est ce qui n’appartient qu’aux grands hommes. Le père Bauny y excelle. Il y a du plaisir de voir ce savant Casuiste pénétrer dans le pour et le contre d’une même question qui regarde encore les prêtres, et trouver raison partout, tant il est ingénieux et subtil.

Il dit en un endroit (c’est dans le traité x, quest. 12, part. 1, p. 474) : “ On ne peut pas faire une loi qui obligeât les curés “ à dire la messe tous les jours, parce qu’une telle loi les “ exposerait indubitablement, *haud dubie*, au péril de la dire “ quelquefois en péché mortel.” Et néanmoins, dans le même traité 10, quest. 11, p. 441, il dit que “ les prêtres qui ont reçu “ de l’argent pour dire la messe tous les jours la doivent dire “ tous les jours ; ” et qu’ils ne “ peuvent pas s’excuser sur ce “ qu’ils ne sont pas toujours assez bien préparés pour la dire, “ parce qu’on peut toujours faire l’acte de contrition ; et que “ s’ils y manquent, c’est leur faute, et non pas celle de celui qui “ leur fait dire la messe.” Et, pour lever les plus grandes difficultés qui pourraient les en empêcher, il résout ainsi cette question dans le même traité, quest. 33, p. 457 : “ Un prêtre peut- “ il dire la messe le même jour qu’il a commis un péché mortel “ et des plus criminels, en se confessant auparavant ? Non, dit “ Villalobos, à cause de son impureté. Mais Sancius dit que oui, “ et sans aucun péché. Je tiens son opinion sûre, et qu’elle doit “ être suivie dans la pratique : *et tuta et sequenda in praxi* (14). ”

Quoi ! mon père, lui dis-je, on doit suivre cette opinion dans la pratique ? Un prêtre qui serait tombé dans un tel désordre oserait-il s’approcher le même jour de l’autel, sur la parole du

¹ A, B and C omit *des opinions...bonnes*.

père Bauny ? Et ne devrait-il pas¹ déférer aux anciennes lois de l'Église, qui excluaient pour jamais du sacrifice, ou au moins pour un long temps², les prêtres qui avaient commis des péchés de cette sorte, plutôt que de s'arrêter aux nouvelles³ opinions des Casuistes, qui les y admettent le jour même qu'ils y sont tombés ? Vous n'avez point de mémoire, dit le père. Ne vous appris-je pas l'autre fois que, selon nos pères Cellot et Réginaldus, "on ne doit pas suivre, dans la morale, les anciens "pères, mais les nouveaux Casuistes⁴ ?" Je m'en souviens bien, lui répondis-je ; mais il y a plus ici, car il y a des lois de l'Église. Vous avez raison, me dit-il ; mais c'est que vous ne savez pas encore cette belle maxime de nos Pères : "Que les lois de "l'Église perdent leur force quand on ne les observe plus, *cum "jam desuetudine abierunt*," comme dit Filiutius, t. II, tr. 25, n. 33. Nous voyons mieux que les anciens les nécessités présentes de l'Église. Si on était si sévère à exclure les prêtres de l'autel, vous comprenez bien qu'il n'y aurait pas un si grand nombre de messes. Or la pluralité des messes apporte tant de gloire à Dieu et tant d'utilité aux âmes, que j'oserais dire, avec notre père Cellot, dans son livre *de la Hiérarchie*, p. 611 de l'impression de Rouen⁵, qu'il n'y aurait pas trop de prêtres, "quand non-seulement tous les hommes et les femmes, si cela "se pouvait, mais que les corps insensibles, et les bêtes brutes "même, *bruta animalia*, seraient changés en prêtres pour "célébrer la messe."

Je fus si surpris de la bizarrerie de cette imagination, que je ne pus rien dire ; de sorte qu'il continua ainsi : Mais en voilà assez pour les prêtres ; je serais trop long ; venons aux religieux. Comme leur plus grande difficulté est en l'obéissance qu'ils doivent à leurs supérieurs, écoutez l'adoucissement qu'y apportent nos pères. C'est Castrus Palaüs, de notre Société, *Op. mor.*, p. I., tr. 1, disp. 2, p. 6 : "Il est hors de dispute, *non est con-troversia*, que le religieux qui a pour soi une opinion probable

¹ A, B and C add *plutôt*.

² B and C omit *ou au moins...temps*.

³ A, B and C, *de cette sorte, que les nouvelles*, which, as Maynard remarks (Note in loc.), is hardly French.

⁴ Ibid. selon nos pères Cellot et Réginaldus.

⁵ The words *de l'impression de Rouen* are wanting in B and C.

LETTER
VI

“n’est point tenu d’obéir à son supérieur, quoique l’opinion du supérieur soit la plus probable; car alors il est permis au religieux d’embrasser celle qui lui est la plus agréable, *quæ sibi gratior fuerit*, comme le dit Sanchez. Et encore que le commandement du supérieur soit juste, cela ne vous oblige pas de lui obéir, car il n’est pas juste de tous points et en toutes manières, *non undequaque juste præcipit*, mais seulement probablement; et ainsi vous n’êtes engagé que probablement à lui obéir, et vous en êtes probablement dégagé; *probabiliter obligatus, et probabiliter deobligatus*.” Certes, mon père, lui dis-je, on ne saurait trop estimer un si beau fruit de la double probabilité. Elle est de grand usage, me dit-il; mais abrégeons. Je ne vous dirai plus que ce trait de notre célèbre Molina, en faveur des religieux qui sont chassés de leurs couvents pour leurs désordres. Notre père Escobar le rapporte, tr. 6, ex. 7, n. 111, en ces termes: “Molina assure qu’un religieux chassé de son monastère n’est point obligé de se corriger pour y retourner, et qu’il n’est plus lié par son vœu d’obéissance.”

Voilà, mon père, lui dis-je, les ecclésiastiques bien à leur aise. Je vois bien que vos Casuistes les ont traités favorablement. Ils y ont agi comme pour eux-mêmes. J’ai bien peur que les gens des autres conditions ne soient pas si bien traités. Il fallait que chacun fît pour soi. Ils n’auraient pas mieux fait eux-mêmes, me repartit le père. On a agi pour tous avec une pareille charité, depuis les plus grands jusques aux moindres; et vous m’engagez, pour vous le montrer, à vous dire nos maximes touchant les valets.

Nous avons considéré, à leur égard, la peine qu’ils ont, quand ils sont gens de conscience, à servir des maîtres débauchés. Car s’ils ne font tous les messages où ils les emploient, ils perdent leur fortune; et, s’ils leur obéissent, ils en ont du scrupule. C’est¹ pour les en soulager que nos vingt-quatre pères, tr. 7, ex. 4, n. 223, ont marqué les services qu’ils peuvent rendre en sûreté de conscience. En voici quelques-uns: “Porter des lettres et des présents; ouvrir les portes et les fenêtres; aider leur maître à monter à la fenêtre, tenir

¹ A, B and C, et c’est.

“l'échelle pendant qu'il y monte ; tout cela est permis et indif-
férent. Il est vrai que pour tenir l'échelle il faut qu'ils
“soient menacés plus qu'à l'ordinaire, s'ils y manquaient ; car
“c'est faire injure au maître d'une maison d'y entrer par
“la fenêtre (15).”

Voyez-vous combien cela est judicieux ? Je n'attendais rien moins, lui dis-je, d'un livre tiré de vingt-quatre Jésuites. Mais, ajouta le père, notre père Bauny a encore bien appris aux valets à rendre tous ces devoirs-là innocemment à leurs maîtres, en faisant qu'ils portent leur intention, non pas aux péchés dont ils sont les entremetteurs, mais seulement au gain qui leur en revient. C'est ce qu'il a bien expliqué dans sa *Somme des péchés*, en la page 710 de la première impression : “Que les confesseurs, dit-il, remarquent bien qu'on ne peut
“absoudre les valets qui font des messages déshonnêtes, s'ils
“consentent aux péchés de leurs maîtres ; mais il faut dire le
“contraire, s'ils le font pour leur commodité temporelle (16).” Et cela est bien facile à faire ; car pourquoi s'obstineraient-ils à consentir à des péchés dont ils n'ont que la peine ?

Et le même père Bauny a encore établi cette grande maxime en faveur de ceux qui ne sont pas contents de leurs gages ; c'est dans sa *Somme*, p. 213 et 214 de la sixième édition : “Les valets qui se plaignent de leurs gages peuvent-ils d'eux-
“mêmes les croître en se garnissant les mains d'autant de bien
“appartenant à leurs maîtres, comme ils s'imaginent en être
“nécessaire pour égaler lesdits gages à leur peine ? Ils le
“peuvent en quelques rencontres, comme lorsqu'ils sont si
“pauvres en cherchant condition, qu'ils ont été obligés d'accepter
“l'offre qu'on leur a faite, et que les autres valets de leur sorte
“gagnent davantage ailleurs (17).”

Voilà justement, mon père, lui dis-je, le passage de Jean d'Alba. Quel Jean d'Alba ? dit le père ; que voulez-vous dire ? Quoi ! mon père, ne vous souvenez-vous plus de ce qui se passa en cette ville¹ l'année 1647 ? et où étiez-vous donc alors ? J'enseignais, dit-il, les cas de conscience dans² un de nos

¹ A, B and C, de ce qui se passa en l'année 1647.

² Ibid. en.

LETTER
VI.

collèges assez éloigné de Paris. Je vois donc bien, mon père, que vous ne savez pas cette histoire ; il faut que je vous la die. C'était une personne d'honneur qui la contait l'autre jour en un lieu où j'étais. Il nous disait que ce Jean d'Alba, servant vos pères du collège de Clermont de la rue Saint-Jacques, et n'étant pas satisfait de ses gages, déroba quelque chose pour se récompenser ; que vos pères, s'en étant aperçus, le firent mettre¹ en prison, l'accusant de vol domestique, et que le procès en fut rapporté au Châtelet le sixième jour d'avril 1647, si j'ai bonne mémoire ; car il nous marqua toutes ces particularités-là, sans quoi à peine l'aurait-on cru. Ce malheureux, étant interrogé, avoua qu'il avait pris quelques plats d'étain à vos pères ; mais il soutint² qu'il ne les avait pas volés pour cela, rapportant pour sa justification cette doctrine du père Bauny, qu'il présenta aux juges avec un écrit d'un de vos pères, sous lequel il avait étudié les cas de conscience, qui lui avait appris la même chose. Sur quoi M. de Montrouge³, l'un des plus considérés de cette compagnie, dit en opinant⁴ qu'il n'était "pas d'avis que, sur des "écrits de ces pères, contenant une doctrine illicite, pernicieuse, "et contraire à toutes les lois naturelles, divines et humaines, "capable de renverser toutes les familles et d'autoriser tous les "vols domestiques, on dût absoudre cet accusé." Mais qu'il était "d'avis que ce trop fidèle disciple fût fouetté devant la "porte du collège par la main du bourreau, lequel en même "temps brûlerait les écrits de ces pères traitant du larcin, avec "défense à eux de plus enseigner une telle doctrine, sur peine "de la vie."

On attendait la suite de cet avis, qui fut fort approuvé, lorsqu'il arriva un incident qui fit remettre le jugement de ce procès. Mais cependant le prisonnier disparut on ne sait comment, sans qu'on parlât plus de cette affaire-là ; de sorte que Jean d'Alba sortit, et sans rendre sa vaisselle. Voilà ce qu'il nous dit ; et il ajoutait à cela que l'avis de M. de Montrouge est

¹ A, B and C, *qu'ensuite vos pères le firent mettre.*

² Ibid. omit *il soutint.*

³ B and C, *feu* M. de Montrouge.

⁴ A, B and C, *opina et dit.*

aux registres du Châtelet, où chacun le peut voir. Nous prîmes plaisir à ce conte (18). LETTER
VI

A quoi vous amusez-vous ? dit le père. Qu'est-ce que tout cela signifie ? Je vous parle des maximes de nos Casuistes ; j'étais prêt à vous parler de celles qui regardent les gentils-hommes, et vous m'interrompez par des histoires hors de propos ! Je ne vous le disais qu'en passant, lui dis-je, et aussi pour vous avertir d'une chose importante sur ce sujet, que je trouve que vous avez oubliée en établissant votre doctrine de la probabilité. Et quoi ? dit le père ; que pourrait-il y avoir de manque après que tant d'habiles gens y ont passé¹ ? C'est, lui répondis-je, que vous avez bien mis ceux qui suivent vos opinions probables, en assurance à l'égard de Dieu et de la conscience : car, à ce que vous dites, on est en sûreté de ce côté-là en suivant un docteur grave. Vous les avez encore mis en assurance du côté des confesseurs : car vous avez obligé les prêtres à les absoudre sur une opinion probable, à peine de péché mortel. Mais vous ne les avez point mis en assurance du côté des juges ; de sorte qu'ils se trouvent exposés au fouet et à la potence en suivant vos probabilités : c'est un défaut capital que cela. Vous avez raison, dit le père ; vous me faites plaisir. Mais c'est que nous n'avons pas autant de pouvoir sur les magistrats que sur les confesseurs, qui sont obligés de se rapporter à nous pour les cas de conscience : car c'est nous qui en jugeons souverainement. J'entends bien, lui dis-je ; mais si d'une part vous êtes les juges des confesseurs, n'êtes-vous pas de l'autre les confesseurs des juges ? Votre pouvoir est de grande étendue : obligez-les d'absoudre les criminels qui ont une opinion probable, à peine d'être exclus des sacrements ; afin qu'il n'arrive pas, au grand mépris et scandale de la probabilité, que ceux que vous rendez innocents dans la théorie soient fouettés ou pendus dans la pratique. Sans cela, comment trouveriez-vous des disciples ? Il y faudra songer, me dit-il, cela n'est pas à négliger. Je le proposerai à notre père provincial. Vous pouviez néanmoins réserver cet avis à un autre temps, sans interrompre ce que j'ai à vous dire des maximes que nous avons établies en

¹ A, B and C, "après tant d'habiles gens qui y ont passé."

LETTER VI. faveur des gentilshommes ; et je ne vous les apprendrai qu'à la charge que vous ne me ferez plus d'histoires.

Voilà tout ce que vous aurez pour aujourd'hui ; car il faut plus d'une lettre pour vous mander tout ce que j'appris en une seule conversation. Cependant je suis, etc.¹

¹ Faugère gives from the MS. a long passage upon Diana, the topics of which are partly made use of in the Vth, VIIIth and XIIth Letters. "*Il est permis de ne point donner les bénéfices qui n'ont pas charge d'âmes aux plus dignes.* Le Concile de Trente semble dire le contraire: mais voici comme il le prouve: *Car si cela était, tous les prélats seraient en état de damnation; car ils en usent tous de la sorte.*

"*Le roi et le Pape ne sont pas obligés de choisir les plus dignes. Si cela était, le pape et le roi auraient une terrible charge...* O mon père, lui dis-je, la bonne raison!—Oh! me dit le père, que voilà un homme commode!—O mon père, répondis-je, sans vos Casuistes, qu'il y aurait de monde damné! O que vous rendez large la voie qui mène au ciel!..."

NOTES ON LETTER VI.

(1) It is alleged in defence of the Casuists, that they only repeat definitions established in the Canon law, and that the words *assassinii, proditorie occidere*, used in the Bull of Gregory XIV., have the restricted meaning given in Escobar. (Cf. Maynard i. 254, who refers to the *Summa* of Cajetan, s.v. *Assassinus*; and to that of Bonacina, t. III. disp. 2, q. 3, punct. 16, § 9, n. 2.) But no such distinction is implied by the majority of writers, nor recognised as having any authority. Cf. *Dict. du Dr. Canon*, s. v. *Assassin*; "*l'assassinat est le meurtre ou les excès commis volontairement sur une personne, avec avantage, ou en trahison.*"

(2) This is the error condemned by Pope Innocent XI. in § 12 of the Bull of 1679:—"*Vix in Sæcularibus invenies, etiamni in Regibus, superfluum statui. Et ita vix aliquis tenetur ad eleemosynam, quando tenetur tantum ex superfluo statui.*" Maynard exerts much ingenuity to evade the force of this direct condemnation of Vasquez by precisely the same quibbles which Port Royal adopted in the case of Jansenius and the five Points. (i. 255, note 1.) His note is an instructive example of the dialectic of his school.

(3) The reference to Diana will be found in his *Res. Moral.* ed. 1667, t. iv. tr. 7, res. 12. Maynard is wrong in implying (I. 260) that the words "*sous peine de péché mortel*" are suppressed by Pascal. They occur neither in text nor context.

(4) Maynard is forced to admit, for the number of extant copies of Escobar renders denial impossible, that the words are accurately quoted by Pascal. ("Les mots Latins...se lisent textuellement, en effet, dans une "édition d'Escobar, qui paraîtrait celle qu'il aurait consultée." I. 261.) It is unworthy of a writer generally so candid, that because some differences are to be found in the *forty-two* editions of Escobar, he can permit himself to say, "*On voit...combien Pascal a été perfide.*" (Ibid.) He was well aware, when writing this, that if Pascal's aim had been to excite indignation against Escobar, he could have quoted passages compared to which the one in question is innocent. (Cf. N^o 110 and 114, on pp. 752, 753, of the edition of Lyons, 1656.)

(5) Pascal refers firstly to a Bull of Gregory XV. dealing with those Confessors who had tempted their penitents to sin while hearing their confessions. The second reference is to a Bull of Pius V., *Contra clericos sodomitas*, a subject upon which it is not necessary to dwell. Maynard thinks it for the benefit of his cause to remark that Escobar "n'est pas le seul qui "ait produit de telles décisions" (I. 266), and to add "*Pourquoi donc cette "pudeur affectée, cet air épouvanté de Pascal?"*" (Ibid.) Those who desire to see what answer can be made to this question have only to consult the 8th *Examen* of the 1st *Tractatus*, in any edition of Escobar, *passim*. But the Jesuits must not be made answerable for what is defended even at the present day, as will be clear from the following specimens:—

THE CANON LAW.

"Clerici, qui contra naturam luxuriantur, carceri perpetuo ad agenda perpetuam pœnitentiam mancipantur, ut ab oculis populi tanti sceleris memoria removeatur."
(Van Espen, *Jus. eccl. epit.* II. 344, ed. 1784.)

ECCLESIASTICAL GLOSS.

"Cette bulle (*that of Pius V.*) n'est pas reçue en France, et ne regarde que le for extérieur. Elle ne peut rien opérer pour les cas occultes. Ajoutez que le mot *exercentes* semble marquer un péché d'habitude."
(Migne, *Encycl. Theol.* XIX. 613.)

(6) See Maynard I. 265 (note 2); and Ellendorf, *Moral u. Politik der Jesuiten*, p. 104, who does not imitate Pascal's reserve.

(7) It is hardly necessary to point out how completely the plea that it is open to any writer to impugn the authenticity of a Papal decision ("*de illis responsionibus non constare authenticè*, etc.") runs counter to the teaching of the Roman Church. As to the limits of Probability, see Introduction III. Diana, it must be added, was not a Jesuit.

(8) Maynard wrongly asserts that it was an opinion "toléré par Rome "elle-même," that the *Index* had no binding force in France. (I. 269.)

(9) This proposition of Bauny's was condemned by the 27th Article of the Decree of Alexander VII., and by the 121st of the Assembly of 1700.

(10) Probabilism here attains its most logical result. It is clear that the Casuists were totally deficient in one characteristic, to which the epithet *Jesuitic* has been sometimes applied. The boldness with which they pushed their principles to the last conclusions, should be remembered in their favour, as it has been of much indirect benefit.

(11) This is simply a repetition, in other words, of the statement of Jesuit policy given in Letter V. And yet Maynard, who denounced the former account as a calumny, admits that this paragraph expresses in substance "*le principe de conduite des Jésuites dans la direction des âmes.*" (i. 272, note.)

(12) On the Casuistic doctrines of Simony, see Notes on Letter XII., where Pascal deals more fully with the subject. It is sufficient to remark here that the doctrine in question was formally condemned in the Bull of 1679 (§ 45 and 46), in the sense and almost the precise words of Valentia, Tannerus and others. Pascal is guilty of a little controversial unfairness in quoting Valentia's words, although he substantially furnishes their result.

(13) This is another opinion condemned by Rome (in 1665 and 1666, by Pope Alexander VII.), *after* it had been censured by Pascal. Maynard admits that "ce sont là de mauvaises subtilités d'école contre lesquelles on "a le droit de protester;" and he points out that many Jesuits, including Suarez, de Lugo, and Turrianus, totally disavowed them.

(14) Maynard's note on this passage is so instructive that it is here subjoined, as nothing else can give so clear, and at the same time so obviously fair, a proof of the utter failure of any advocacy on behalf of Bauny:—"Mon Dieu, la doctrine de Bauny *fût-elle relâchée*, comment Pascal n'a-t-il "pas rougi de révéler à un monde méchant les plaies honteuses du sanctuaire. L'honneur sacerdotal était-il si peu de chose pour lui, qu'il se crût "en droit de l'immoler à sa passion contre un Jésuite? D'ailleurs, Bauny "est-il si coupable?... Comprenons bien le cas examiné par lui. Un prêtre, "d'un côté, a eu le malheur de commettre un crime honteux: de l'autre, il "doit la messe à ses paroissiens qui la perdront, s'il ne la dit. Puis des "soupçons, un scandale *peut-être*. Que faire? Bauny décide alors qu'il "peut célébrer la messe à laquelle son ministère l'oblige." Maynard concludes:—"Tout homme de bon sens, *autre qu'un Janséniste d'un rigorisme "outré et absurde*, dira qu'il a bien décidé, et trouvera fort ridicules et fort "suspectes les déclamations et les épouvantes de Pascal."

(15) The Casuists attempted to justify virtual cooperation in a bad action, if the assistant's share represented *in and by itself* a harmless one. Maynard raises a cry of indignation because Pascal omits to translate, after

“porter des lettres,” the words in the original ‘*de quarum turpitudine non constat.*’ As if that proviso purified the whole paragraph.

(16) This strange decision was corrected to some extent in later editions (the 5th and 6th) of Bauny’s *Somme des Péchés*, but even then is open to grave comment.

(17) This doctrine was condemned by Innocent XI. in 1679 (§ 37) almost in the very words of Bauny, a censure repeated by the Assembly of 1700. Maynard, with his usual ingenuity, attempts to prove that this “*matière fort délicate*” can be justified. In fact, he holds that the “*com-pensation occulte*” is justifiable, under a great number of conditions and restrictions.

(18) Nouet totally denied the authenticity of this famous story, and it must be admitted that one or two of its details are not accurate. The following is the text of the Register at the Châtelet:—“Jean d’Alba, âgé de “35 ans, de Hondeneller en Lorraine, le serment pris, dit, qu’il y a quinze “ans qu’il a commencé à servir les Jésuites;...demeure d’accord qu’il a “fondu les plats d’étain, et de l’étain et du plomb qu’il a pris pour se payer “de ses gages; *denie que ce soit voler, et qu’il a suivi ce qui lui a été enseigné “par les PP. Jésuites, qui disent qu’un serviteur peut se payer par ses mains “de ses gages.*” But the judgment was not in accordance with Pascal’s account: SENTENCE du 8 Avril 1647. “A été arrêté par Jugement ordinaire, “Alba mandé et blâmé de la faute par lui commise, défense de récidiver, et “enjoint de se retirer en son pays, et les coffres rendus audit Alba.” From this it will be seen that, as usual, Pascal’s account is substantially true; but that there were undoubtedly some of those minor inaccuracies which, in a controversy like this one, could neither claim nor hope for quarter. No doubt the adventure of Jean d’Alba had become a favorite story in Jansenist circles, with the usual evolution of point and incident.

SEPTIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 25 avril 1656.

MONSIEUR,

Après avoir apaisé le bon père, dont j'avais un peu troublé le discours par l'histoire de Jean d'Alba, il le reprit sur l'assurance que je lui donnai de ne lui en plus faire de semblables; et il me parla des maximes de ses Casuistes touchant les gentilshommes, à peu près en ces termes :

Vous savez, me dit-il, que la passion dominante des personnes de cette condition est ce point d'honneur qui les engage à toute heure à des violences qui paraissent bien contraires à la piété chrétienne ; de sorte qu'il faudrait les exclure presque tous de nos confessionnaux, si nos pères n'eussent un peu relâché de la sévérité de la religion pour s'accommoder à la faiblesse des hommes. Mais comme ils voulaient demeurer attachés à l'Évangile par leur devoir envers Dieu, et aux gens du monde par leur charité pour le prochain, ils ont eu besoin de toute leur lumière pour trouver des expédients qui tempérassent les choses avec tant de justesse, qu'on pût maintenir et réparer son honneur par les moyens dont on se sert ordinairement dans le monde, sans blesser néanmoins sa conscience ; afin de conserver tout ensemble deux choses aussi opposées en apparence que la piété et l'honneur.

¹ Heading in modern editions:—"De la méthode de diriger l'intention, selon "les Casuistes.—De la permission qu'ils donnent de tuer pour la défense de "l'honneur et des biens, et qu'ils étendent jusqu'aux prêtres et aux religieux.— "Question curieuse proposée par Caramuel, savoir s'il est permis aux Jésuites de "tuer les Jansénistes."

Mais autant que ce dessein était utile, autant l'exécution en était pénible ; car je crois que vous voyez assez la grandeur et la difficulté de cette entreprise. Elle m'étonne, lui dis-je assez froidement¹. Elle vous étonne ? me dit-il. Je le crois, elle en étonnerait bien d'autres. Ignorez-vous que d'une part la loi de l'Évangile ordonne "de ne point rendre le mal pour le mal, et "d'en laisser la vengeance à Dieu?" Et que de l'autre les lois du monde défendent de souffrir les injures, sans en tirer raison soi-même, et souvent par la mort de ses ennemis ? Avez-vous jamais rien vu qui paraisse plus contraire ? Et cependant, quand je vous dis que nos pères ont accordé ces choses, vous me dites simplement que cela vous étonne. Je ne m'expliquais pas assez, mon père. Je tiendrais la chose impossible, si, après ce que j'ai vu de vos pères, je ne savais qu'ils peuvent faire facilement ce qui est impossible aux autres hommes. C'est ce qui me fait croire qu'ils en ont bien trouvé quelque moyen, que j'admire sans le connaître, et que je vous prie de me déclarer.

Puisque vous le prenez ainsi, me dit-il, je ne puis vous le refuser. Sachez donc que ce principe merveilleux est notre grande méthode de *diriger l'intention*, dont l'importance est telle dans notre morale, que j'oserais quasi la comparer à la doctrine de la probabilité. Vous en avez vu quelques traits en passant, dans de certaines maximes que je vous ai dites. Car, lorsque je vous ai fait entendre comment les valets peuvent faire en conscience de certains messages fâcheux, n'avez-vous pas pris garde que c'était seulement en détournant leur intention du mal dont ils sont les entremetteurs, pour la porter au gain qui leur en revient ? Voilà ce que c'est que *diriger l'intention*. Et vous avez vu de même que ceux qui donnent de l'argent pour des bénéfices seraient de véritables simoniaques sans une pareille diversion. Mais je veux maintenant vous faire voir cette grande méthode dans tout son lustre sur le sujet de l'homicide, qu'elle justifie en mille rencontres, afin que vous jugiez par un tel effet tout ce qu'elle est capable de produire. Je vois déjà, lui dis-je, que par là tout sera permis, rien n'en échappera. Vous allez toujours d'une extrémité à l'autre,

¹ A, B and C omit *assez froidement*. (Nicole: *satis frigide*.)

LETTER
VII.

répondit le père; corrigez-vous de cela. Car, pour vous témoigner que nous ne permettons pas tout, sachez que, par exemple, nous ne souffrons jamais d'avoir l'intention formelle de pécher pour le seul dessein de pécher; et que quiconque s'obstine à n'avoir point d'autre fin dans le mal que le mal même¹, nous rompons avec lui; cela est diabolique: voilà qui est sans exception d'âge, de sexe, de qualité. Mais quand on n'est pas dans cette malheureuse disposition, alors nous essayons de mettre en pratique notre méthode de *diriger l'intention*, qui consiste à se proposer pour fin de ses actions un objet permis. Ce n'est pas qu'autant qu'il est en notre pouvoir, nous ne détournions les hommes des choses défendues; mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin (¹).

Voilà par où nos pères ont trouvé moyen de permettre les violences qu'on pratique en défendant son honneur. Car il n'y a qu'à détourner son intention du désir de vengeance, qui est criminel, pour la porter au désir de défendre son honneur, qui est permis selon nos pères. Et c'est ainsi qu'ils accomplissent tous leurs devoirs envers Dieu et envers les hommes: car ils contentent le monde en permettant les actions; et ils satisfont à l'Évangile en purifiant les intentions. Voilà ce que les anciens n'ont point connu; voilà ce qu'on doit à nos pères. Le comprenez-vous maintenant? Fort bien, lui dis-je. Vous accordez aux hommes l'effet extérieur et matériel de l'action², et vous donnez à Dieu ce mouvement intérieur et³ spirituel de l'intention; et, par cet équitable partage, vous alliez les lois humaines avec les divines. Mais, mon père, pour vous dire la vérité, je me défie un peu de vos promesses, et je doute que vos auteurs en disent autant que vous. Vous me faites tort, dit le père; je n'avance rien que je ne prouve, et par tant de passages, que leur nombre, leur autorité et leurs raisons vous rempliront d'admiration.

¹ A, B and C, "s'obstine à borner son désir dans le mal pour le mal même."

² Ibid. la substance grossière des choses.

³ Ibid. omit intérieur et.

Car, pour vous faire voir l'alliance que nos pères ont faite des maximes de l'Évangile avec celles du monde, par cette direction d'intention, écoutez notre père Reginaldus, *in Praxi*, tom. II. l. 21, n. 62, p. 260 : " Il est défendu aux particuliers de " se venger; car saint Paul dit aux Romains xii. 17 : ' Ne rendez " 'à personne le mal pour le mal'; et l'Ecclés. xxviii. 1 : ' Celui " 'qui veut se venger attirera sur soi la vengeance de Dieu, et " 'ses péchés ne seront point oubliés.' Outre tout ce qui est " dit dans l'Évangile, du pardon des offenses, comme dans les " chapitres 6 et 18 de saint Matthieu." Certes, mon père, si après cela il dit autre chose que ce qui est dans l'Écriture, ce ne sera pas manque de la savoir. Que conclut-il donc enfin ? Le voici, dit-il : " De toutes ces choses, il paraît qu'un homme de " guerre peut sur l'heure même poursuivre celui qui l'a blessé ; " non pas, à la vérité, avec l'intention de rendre le mal pour le " mal, mais avec celle de conserver son honneur : *Non ut malum " pro malo reddat, sed ut conservet honorem* (2)."

Voyez-vous comment ils ont soin de défendre d'avoir l'intention de rendre le mal pour le mal, parce que l'Écriture le condamne ? Ils ne l'ont jamais souffert. Voyez Lessius, *de Just.*, lib. 2, c. 9, d. 12, n. 79. " Celui qui a reçu un soufflet ne " peut pas avoir l'intention de s'en venger ; mais il peut bien " avoir celle d'éviter l'infamie, et pour cela de repousser à " l'instant cette injure, et même à coups d'épée : *etiam cum " gladio* (3)." Nous sommes si éloignés de souffrir qu'on ait le dessein de se venger de ses ennemis, que nos pères ne veulent pas seulement qu'on leur souhaite la mort par un mouvement de haine. Voyez notre père Escobar, tr. 5, ex. 5, n. 145 : " Si " votre ennemi est disposé à vous nuire, vous ne devez pas " souhaiter sa mort par un mouvement de haine, mais vous le " pouvez bien faire pour éviter votre dommage." Car cela est tellement légitime avec cette intention, que notre grand Hurtado de Mendoza dit qu'on peut " prier Dieu de faire promptement " mourir ceux qui se disposent à nous persécuter, si on ne le " peut éviter autrement." C'est au livre *de Spe*, v. 2, d. 15, 3, sect. 4, § 48.

Mon révérend père, lui dis-je, l'Église a bien oublié de

LETTER
VII.

mettre une oraison à cette intention dans ses prières. On n'y a pas mis, me dit-il, tout ce qu'on peut demander à Dieu. Outre que cela ne se pouvait pas; car cette opinion-là est plus nouvelle que le bréviaire : vous n'êtes pas bon chronologiste (4). Mais, sans sortir de ce sujet, écoutez encore ce passage de notre père Gaspar Hurtado, de *Subj. pecc.* disp. 4, diff. 9, cité par Diana, p. 5, tr. 13, r. 99. C'est l'un des vingt-quatre pères d'Escobar. "Un bénéficié peut, sans aucun péché mortel, "désirer la mort de celui qui a une pension sur son bénéfice; "et un fils celle de son père, et se réjouir quand elle arrive, "pourvu que ce ne soit que pour le bien qui lui en revient, et "non pas par une haine personnelle (5)."

O mon père, lui dis-je, voilà un beau fruit de la direction d'intention! Je vois bien qu'elle est de grande étendue. Mais néanmoins il y a de certains cas dont la résolution serait encore difficile, quoique fort nécessaire pour les gentilshommes. Proposez-les pour voir, dit le père. Montrez-moi, lui dis-je, avec toute cette direction d'intention, qu'il soit permis de se battre en duel. Notre grand Hurtado de Mendoza, dit le père, vous y satisfera sur l'heure, dans ce passage que Diana rapporte, p. 5, tr. 14, r. 99 : "Si un gentilhomme qui est appelé en duel est "connu pour n'être pas dévot, et que les péchés qu'on lui voit "commettre à toute heure sans scrupule fassent aisément juger "que, s'il refuse le duel, ce n'est pas par la crainte de Dieu, "mais par timidité; et qu'ainsi on dise de lui que c'est une "poule et non pas un homme, *gallina et non vir*, il peut, pour "conserver son honneur, se trouver au lieu assigné, non pas "véritablement avec l'intention expresse de se battre en duel, "mais seulement avec celle de se défendre, si celui qui l'a "appelé l'y vient attaquer injustement. Et son action sera toute "indifférente d'elle-même; car quel mal y a-t-il d'aller dans un "champ, de s'y promener en attendant un homme, et de se "défendre si on l'y vient attaquer? Et ainsi il ne pêche en "aucune manière, puisque ce n'est point du tout accepter un "duel, ayant l'intention dirigée à d'autres circonstances. Car "l'acceptation du duel consiste en l'intention expresse de se "battre, laquelle celui-ci n'a pas (6)."

Vous ne m'avez pas tenu parole, mon père. Ce n'est pas là proprement permettre le duel ; au contraire, il le croit tellement défendu, que, pour le rendre permis, il évite de dire que c'en soit un¹. Ho ! ho ! dit le père, vous commencez à pénétrer ; j'en suis ravi. Je pourrais dire néanmoins qu'il permet en cela tout ce que demandent ceux qui se battent en duel. Mais, puisqu'il faut vous répondre juste, notre père Layman le fera pour moi, en permettant le duel en mots propres, pourvu qu'on dirige son intention à l'accepter seulement pour conserver son honneur ou sa fortune. C'est au l. 3, tr. 3, p. 3, c. 3, n. 2 et 3 : "Si un soldat à l'armée, ou un gentil-homme à la cour, se trouve en état de perdre son honneur ou sa fortune s'il n'accepte un duel, je ne vois pas que l'on puisse condamner celui qui le reçoit pour se défendre." Petrus Hurtado dit la même chose, au rapport de notre célèbre Escobar, au tr. 1, ex. 7, n. 96 ; et au 98 il ajoute ces paroles de Hurtado : "Qu'on peut se battre en duel pour défendre même son bien, s'il n'y a que ce moyen de le conserver, parce que chacun a le droit de défendre son bien, et même par la mort de ses ennemis." J'admirai sur ces passages de voir que la piété du roi emploie sa puissance à défendre et à abolir le duel dans ses États, et que la piété des Jésuites occupe leur subtilité à le permettre et à l'autoriser dans l'Église. Mais le bon père était si en train, qu'on lui eût fait tort de l'arrêter ; de sorte qu'il poursuivit ainsi : Enfin, dit-il, Sanchez (voyez un peu quelles gens je vous cite !) passe outre² ; car il permet non-seulement de recevoir, mais encore d'offrir le duel, en dirigeant bien son intention. Et notre Escobar le suit en cela au même lieu, n. 97. Mon père, lui dis-je, je le quitte si cela est ; mais je ne croirai jamais qu'il l'ait écrit, si je ne le vois. Lisez-le donc vous-même, me dit-il. Et je lus en effet ces mots dans la *Théologie morale* de Sanchez, liv. 2, c. 39, n. 7 : "Il est bien raisonnable de dire qu'un homme peut se battre en duel pour sauver sa vie, son honneur, ou son bien en une quantité considérable,

¹ A, B and C, "Au contraire, il évite de dire que c'en soit un, pour rendre la chose permise, tant il la croit défendue."

² A, B and C, *fait plus*.

LETTER
VII.

“lorsqu’il est constant qu’on les lui veut ravir injustement par
 “des procès et des chicaneries, et qu’il n’y a que ce seul moyen
 “de les conserver. Et Navarrus dit fort bien qu’en cette occa-
 “sion il est permis d’accepter et d’offrir le duel : *Licet accep-
 “tare et offerre duellum*. Et aussi qu’on peut tuer en cachette
 “son ennemi. Et même, en ces rencontres-là, on ne doit point
 “user de la voie du duel, si on peut tuer en cachette son homme,
 “et sortir par là d’affaire : car, par ce moyen, on évitera tout
 “ensemble, et d’exposer sa vie dans un combat, et de participer
 “au péché que notre ennemi commettrait par un duel (7).”

Voilà, mon père, lui dis-je, un pieux guet-apens : mais, quoique pieux, il demeure toujours guet-apens, puisqu’il est permis de tuer son ennemi en trahison. Vous ai-je dit, répliqua le père, qu’on peut tuer en trahison ? Dieu m’en garde ! Je vous dis qu’on peut tuer en cachette, et de là vous concluez qu’on peut tuer en trahison, comme si c’était la même chose. Apprenez d’Escobar, tr. 6, ex. 4, n. 26, ce que c’est que tuer en trahison, et puis vous parlerez. “On appelle tuer en trahison, quand on tue celui qui ne s’en défie en aucune manière. “Et c’est pourquoi celui qui tue son ennemi n’est pas dit le “tuer en trahison, quoique ce soit par derrière, ou dans une “embûche : *Licet per insidias aut a tergo percutiat*.” Et au même traité, n. 56 : “Celui qui tue son ennemi avec lequel il “s’était réconcilié, sous promesse de ne plus attenter à sa vie, “n’est pas absolument dit le tuer en trahison, à moins qu’il “n’y eût entre eux une amitié bien étroite : *arctior amicitia* (8).”

Vous voyez par là que vous ne savez pas seulement ce que les termes signifient, et cependant vous parlez comme un docteur. J’avoue, lui dis-je, que cela m’est nouveau ; et j’apprends de cette définition qu’on n’a peut-être jamais tué personne en trahison ; car on ne s’avise guère d’assassiner que ses ennemis. Mais, quoi qu’il en soit, on peut donc¹, selon Sanchez, tuer hardiment, je ne dis plus en trahison, mais seulement par derrière, ou dans une embûche, un calomniateur qui nous poursuit en justice ? Oui, dit le père, mais en dirigeant bien l’intention : vous oubliez toujours le principal. Et c’est ce que

¹ A, B and C omit *donc*.

Molina soutient aussi, t. 4, tr. 3, disp. 12. Et même, selon notre docte Reginaldus, aussi tom. II. lib. 21, c. 5, n. 57: "On peut tuer aussi les faux témoins qu'il suscite contre nous." Et enfin, selon nos grands et célèbres pères Tannerus et Emmanuel Sa, on peut de même tuer et les faux témoins et le juge, s'il est de leur intelligence. Voici ses mots, tr. 3, disp. 4, q. 8, n. 83: "Sotus, dit-il, et Lessius disent qu'il n'est pas permis de tuer les faux témoins et le juge qui conspirent à faire mourir un innocent; mais Emmanuel Sa et d'autres auteurs ont raison d'improver ce sentiment-là, au moins pour ce qui touche la conscience." Et il confirme encore, au même lieu, qu'on peut tuer et témoins et juge ⁽⁹⁾.

Mon père, lui dis-je, j'entends maintenant assez bien votre principe de la direction d'intention; mais j'en veux bien entendre aussi les conséquences, et tous les cas où cette méthode donne le pouvoir de tuer. Reprenons donc ceux que vous m'avez dit, de peur de méprise; car l'équivoque serait ici dangereuse. Il ne faut tuer que bien à propos, et sur bonne opinion probable. Vous m'avez donc assuré qu'en dirigeant bien son intention, on peut, selon vos pères, pour conserver son honneur, et même son bien, accepter un duel, l'offrir quelquefois, tuer en cachette un faux accusateur, et ses témoins avec lui, et encore le juge corrompu qui les favorise; et vous m'avez dit aussi que celui qui a reçu un soufflet peut, sans se venger, le réparer à coups d'épée. Mais, mon père, vous ne m'avez pas dit avec quelle mesure. On ne s'y peut guère tromper, dit le père; car on peut aller jusqu'à le tuer. C'est ce que prouve fort bien notre savant Henriquez, liv. 14, c. 10, n. 3, et d'autres de nos pères rapportés par Escobar, tr. 1, ex. 7, n. 48, en ces mots: "On peut tuer celui qui a donné un soufflet, quoiqu'il s'enfuie, pourvu qu'on évite de le faire par haine ou par vengeance, et que par là on ne donne pas lieu à des meurtres excessifs et nuisibles à l'État. Et la raison en est qu'on peut ainsi¹ courir après son honneur, comme après du bien dérobé: car encore que votre honneur ne soit pas entre les mains de votre ennemi, comme seraient des hardes qu'il vous aurait

¹ B and C omit *ainsi*.

LETTER
VII.

“volées, on peut néanmoins le recouvrer en la même manière, “en donnant des marques de grandeur et d'autorité, et s'acquérant par là l'estime des hommes. Et, en effet, n'est-il pas véritable que celui qui a reçu un soufflet est réputé sans honneur, jusqu'à ce qu'il ait tué son ennemi⁽¹⁰⁾?” Cela me parut si horrible, que j'eus peine à me retenir ; mais, pour savoir le reste, je le laissai continuer ainsi. Et même, dit-il, on peut, pour prévenir un soufflet, tuer celui qui le veut donner, s'il n'y a que ce moyen de l'éviter. Cela est commun dans nos pères. Par exemple, Azor, *Inst. mor.*, part. 3, lib. 2, cap. 1, p. 127 (c'est encore l'un des vingt-quatre vieillards¹) : “Est-il permis à un homme d'honneur de tuer celui qui lui veut donner un soufflet, ou un coup de bâton ? Les uns disent que non, et leur raison est que la vie du prochain est plus précieuse que notre honneur : outre qu'il y a de la cruauté à tuer un homme pour éviter seulement un soufflet. Mais les autres disent que cela est permis ; et certainement je le trouve probable, quand on ne peut l'éviter autrement ; car sans cela l'honneur des innocents serait sans cesse exposé à la malice des insolents.” Notre grand Filiutius, de même, (t. 2, tr. 29, c. 3, n. 50) ; et le père Héreau, dans ses écrits *de l'Homicide* ; Hurtado de Mendoza, (in 2. 2, disp. 170, sect. 16, § 137) ; et Bécán, (*Som.*, part. 3, tr. 2, c. 64, *de Homicid.*) ; et nos pères Flahaut et Lecourt, dans leurs écrits que l'Université, dans sa troisième *Requête*, a rapportés tout au long pour les décrier, mais elle n'y a pas réussi ; et Escobar, au même lieu, n. 48, disent tous les mêmes choses⁽¹¹⁾. Enfin cela est si généralement soutenu, que Lessius le décide comme une chose qui n'est contestée d'aucun Casuiste, (l. 2, c. 9, d. 12, n. 77). Car il en apporte un grand nombre qui sont de cette opinion, et aucun qui soit contraire ; et même il allègue, n. 78, Pierre Navarre, qui, parlant généralement des affronts, dont il n'y en a point de plus sensible qu'un soufflet, déclare que, selon le consentement de tous les Casuistes, *ex sententia omnium licet contumeliosum occidere, si aliter ea injuria arceri nequit*². Eu voulez-vous davantage⁽¹²⁾ ?

¹ C omits *vieillards*.

² A, B and C, “Enfin, cela est si généralement soutenu, que Lessius, l. 2, c. 9,

Je l'en remerciai, car je n'en avais que trop entendu. Mais, pour voir jusqu'où irait une si damnable doctrine, je lui dis : Mais, mon père, ne sera-t-il point permis de tuer pour un peu moins ? Ne saurait-on diriger son intention en sorte qu'on puisse tuer pour un démenti ? Oui, dit le père ; et, selon notre père Baldelle, l. 3, dub. 24, n. 24, rapporté par Escobar au même lieu, n. 49, "il est permis de tuer celui qui vous dit : *Vous avez menti*, si on ne peut le réprimer autrement." Et on peut tuer de la même sorte pour des médisances, selon nos pères ; car Lessius, que le père Héreau entre autres suit mot à mot, dit, au lieu déjà cité : "Si vous tâchez de ruiner ma réputation par des calomnies devant des personnes d'honneur, et que je ne puisse l'éviter autrement qu'en vous tuant, le puis-je faire ? Oui, selon des auteurs modernes, et même encore que le crime que vous publiez soit véritable, si toutefois il est secret, en sorte que vous ne puissiez le découvrir selon les voies de la justice ; et en voici la preuve. Si vous me voulez ravir l'honneur en me donnant un soufflet, je puis l'empêcher par la force des armes : donc la même défense est permise quand vous me voulez faire la même injure avec la langue. De plus, on peut empêcher les affronts : donc on peut empêcher les médisances. Enfin, l'honneur est plus cher que la vie. Or, on peut tuer pour défendre sa vie : donc on peut tuer pour défendre son honneur (13)."

Voilà des arguments en forme. Ce n'est pas là discourir, c'est prouver. Et enfin ce grand Lessius montre au même endroit, n. 78, qu'on peut tuer même pour un simple geste, ou un signe de mépris. "On peut, dit-il, attaquer et ôter l'honneur en plusieurs manières, dans lesquelles la défense paraît bien juste ; comme si on veut donner un coup de bâton, ou un soufflet, ou si on veut nous faire affront par des paroles ou par des signes : *sive per signa*."

O mon père ! lui dis-je, voilà tout ce qu'on peut souhaiter

"d. 12, n. 77, en parle comme d'une chose autorisée par le consentement universel de tous les Casuistes. *Il est permis*, dit-il, *selon le consentement de tous les Casuistes, (ex sententia omnium,) de tuer celui qui veut donner un soufflet ou un coup de bâton, quand on ne le peut éviter autrement.*"

LETTER
VII.

pour mettre l'honneur à couvert ; mais la vie est bien exposée, si, pour de simples médisances, ou¹ des gestes désobligeants, on peut tuer le monde en conscience. Cela est vrai, me dit-il ; mais comme nos pères sont fort circonspects, ils ont trouvé à propos de défendre de mettre cette doctrine en usage en ces petites occasions². Car ils disent au moins "qu'à peine doit-on la pratiquer : *practice vix probari potest.*" Et ce n'a pas été sans raison ; la voici. Je le³ sais bien, lui dis-je ; c'est parce que la loi de Dieu défend de tuer. Ils ne le prennent pas par là, me dit le père : ils le trouvent permis en conscience, et en ne regardant que la vérité en elle-même. Et pourquoi le défendent-ils donc ? Écoutez-le, dit-il. C'est parce qu'on dépeuplerait un État en moins de rien, si on en tuait tous les médisants. Apprenez-le de notre Reginaldus, tom. II, l. 21, n. 63, p. 261 : "Encore que cette opinion, qu'on peut tuer pour "une médisance, ne soit pas sans probabilité dans la théorie, il "faut suivre le contraire dans la pratique ; car il faut toujours "éviter le dommage de l'État dans la manière de se défendre. "Or il est visible qu'en tuant le monde de cette sorte, il se ferait "un trop grand nombre de meurtres." Lessius en parle de même au lieu déjà cité : "Il faut prendre garde que l'usage de "cette maxime ne soit nuisible à l'État ; car alors il ne faut pas "le permettre : *tunc enim non est permittendus* (14)."

Quoi ! mon père, ce n'est donc ici qu'une défense de politique, et non pas de religion ? Peu de gens s'y arrêteront, et surtout dans la colère ; car il pourrait être assez probable qu'on ne fait point de tort à l'État de le purger d'un méchant homme. Aussi, dit-il, notre père Filiutius joint à cette raison-là une autre bien considérable, tom. II, tr. 29, c. 3, n. 51 : "C'est qu'on "serait puni en justice, en tuant le monde pour ce sujet." Je vous le disais bien, mon père, que vous ne feriez jamais rien qui vaille, tant que vous n'auriez point les juges de votre côté. Les juges, dit le père, qui ne pénètrent pas dans les consciences, ne jugent que par le dehors de l'action, au lieu que nous

¹ A, B and C et.

² Ibid. en de certaines occasions, comme pour les simples médisances.

³ Ibid. "je la sais bien."

regardons principalement à l'intention ; et de là vient que nos maximes sont quelquefois un peu différentes des leurs. Quoi qu'il en soit, mon père, il se conclut fort bien des vôtres qu'en évitant les dommages de l'État¹, on peut tuer les médisants en sûreté de conscience, pourvu que ce soit en sûreté de sa personne.

Mais, mon père, après avoir si bien pourvu à l'honneur, n'avez-vous rien fait pour le bien ? Je sais qu'il est de moindre considération, mais il n'importe. Il me semble qu'on peut bien diriger son intention à tuer pour le conserver. Oui, dit le père, et je vous en ai touché quelque chose qui vous a pu donner cette ouverture. Tous nos Casuistes s'y accordent, et même on le permet, "encore que l'on ne craigne plus aucune violence de ceux qui nous ôtent notre bien, comme quand ils s'enfuient." Azor, de notre Société, le prouve, p. 3, l. 2, c. 1, q. 20, p. 127 (15).

Mais, mon père, combien faut-il que la chose vaille pour nous porter à cette extrémité ? "Il faut, selon Reginaldus, "t. II, l. 21, c. 5, n. 67, et Tannerus, t. III. n. 2. 2, disp. 4, q. 8, "d. 4, n. 69, que la chose soit de grand prix au jugement d'un "homme prudent." Et Layman et Filiutius en parlent de même. Ce n'est rien dire, mon père : où ira-t-on chercher un homme prudent, dont la rencontre est si rare, pour faire cette estimation ? Que ne déterminent-ils exactement la somme ? Comment ! dit le père, était-il si facile, à votre avis, de comparer la vie d'un homme et d'un chrétien à de l'argent ? C'est ici où je veux vous faire sentir la nécessité de nos Casuistes. Cherchez-moi dans tous les anciens Pères pour combien d'argent il est permis de tuer un homme. Que vous diront-ils, sinon : *Non occides*, "Vous ne tuerez point ?" Et qui a donc osé déterminer cette somme ? répondis-je. C'est, me dit-il, notre grand et incomparable Molina, la gloire de notre Société, qui, par sa prudence inimitable, l'a estimée "à six ou sept "ducats, pour lesquels il assure qu'il est permis de tuer, encore "que celui qui les emporte s'enfuit (16)." C'est en son t. 4,

¹ A, B and C omit *en évitant...l'État*. (Nicole : "secluso rei publicæ "damno...").

LETTER
VII.

tr. 3, disp. 16, d. 6. Et il dit de plus, au même endroit, qu'il "n'oserait condamner d'aucun péché un homme qui tue celui "qui lui veut ôter une chose de la valeur d'un écu, ou moins : "*unius aurei, vel minoris adhuc valoris.*" Ce qui a porté Escobar à établir cette règle générale, tr. i. a. 7, n. 44, que "régulièrement on peut tuer un homme pour la valeur d'un "écu, selon Molina (17)."

O mon père ! d'où Molina a-t-il pu être éclairé pour déterminer une chose de cette importance, sans aucun secours de l'Écriture, des conciles, ni des Pères ? Je vois bien qu'il a eu des lumières bien particulières, et bien éloignées de saint Augustin, sur l'homicide, aussi bien que sur la grâce. Me voici bien savant sur ce chapitre ; et je connais parfaitement qu'il n'y a plus que les gens d'Église qui s'abstiendront de tuer ceux qui leur feront tort en leur honneur, ou en leur bien¹. Que voulez-vous dire ? répliqua le père. Cela serait-il raisonnable, à votre avis, que ceux qu'on doit le plus respecter dans le monde fussent seuls exposés à l'insolence des méchants ? Nos pères ont prévenu ce désordre ; car Tannerus, t. 3, d. 4, q. 8, d. 4, n. 76 et 77, dit qu'il est "permis aux ecclésiastiques, et aux religieux "mêmes, de tuer, pour défendre non-seulement leur vie, mais "aussi leur bien, ou celui de leur communauté." Molina, qu'Escobar rapporte, n. 43 ; Bécán, *Sum.* par. 3, tr. 2, c. 64, q. 7, *de Hom.*, concl. 2, n. 4 ; Reginaldus, t. II. l. 21, c. 5, n. 68 ; Layman, l. 3, t. 3, p. 3, c. 3, n. 4 ; Lessius, l. 2, c. 9, d. 11, n. 72, et les autres, se servent tous des mêmes paroles.

Et même, selon notre célèbre père L'Amy, il est permis aux prêtres et aux religieux de prévenir ceux qui les veulent noircir par des médisances, en les tuant pour les en empêcher. Mais c'est toujours en dirigeant bien l'intention. Voici ses termes, t. 5, disp. 36, n. 118 : "Il est permis à un ecclésiastique, ou à "un religieux, de tuer un calomniateur qui menace de publier "des crimes scandaleux de sa communauté, ou de lui-même, "quand il n'y a que ce seul moyen de l'en empêcher, comme "s'il est prêt à répandre ses médisances si on ne le tue prompte-

¹ A, B and C, "Il n'y a plus que les gens d'Église qu'on puisse offenser et pour "l'honneur et pour le bien, sans craindre qu'ils tuent ceux qui les offensent."

“ment : car, en ce cas, comme il serait permis à ce religieux de
 “tuer celui qui lui voudrait ôter la vie, il lui est permis aussi
 “de tuer celui qui lui veut ôter l’honneur, ou celui de sa com-
 “munauté, de la même sorte qu’aux gens du monde (18).” Je
 ne savais pas cela, lui dis-je ; et j’avais cru simplement le
 contraire sans y faire de réflexion, sur ce que j’avais ouï dire
 que l’Église abhorre tellement le sang, qu’elle ne permet pas
 seulement aux juges ecclésiastiques d’assister aux jugements
 criminels. Ne vous arrêtez pas à cela, dit-il ; notre père L’Amy
 prouve fort bien cette doctrine, quoique, par un trait d’humilité
 bienséant à ce grand homme, il la soumette aux lecteurs pru-
 dents. Et Caramuel, notre illustre défenseur, qui la rapporte
 dans sa *Théologie fondamentale*, p. 543, la croit si certaine,
 qu’il soutient que “le contraire n’est pas probable ;” et il en
 tire des conclusions admirables, comme celle-ci, qu’il appelle
 “la conclusion des conclusions, *conclusionum conclusio* : Qu’un
 “prêtre non-seulement peut, en de certaines rencontres, tuer
 “un calomniateur, mais encore qu’il y en a où il le doit faire :
 “*etiam aliquando debet occidere.*” Il examine plusieurs ques-
 tions nouvelles sur ce principe ; par exemple, celle-ci : *savoir si*
les Jésuites peuvent tuer les Jansénistes ? Voilà, mon père,
 m’écriai-je, un point de théologie bien surprenant ! et je tiens
 les Jansénistes déjà morts par la doctrine du père L’Amy. Vous
 voilà attrapé, dit le père : Caramuel¹ conclut le contraire
 des mêmes principes. Et comment cela, mon père ? Parce,
 me dit-il, qu’ils ne nuisent pas à notre réputation. Voici ses
 mots, n. 1146 et 1147, p. 547 et 548 : “Les Jansénistes appel-
 “lent les Jésuites Pélagiens ; pourra-t-on les tuer pour cela ?
 “Non, d’autant que les Jansénistes n’obscurcissent non plus
 “l’éclat de la Société qu’un hibou celui du soleil ; au contraire,
 “ils l’ont relevée, quoique contre leur intention : *occidi non*
 “*possunt, quia nocere non potuerunt* (19).”

Hé quoi ! mon père, la vie des Jansénistes dépend donc
 seulement de savoir s’ils nuisent à votre réputation ? Je les
 tiens peu en sûreté, si cela est. Car s’il devient tant soit peu
 probable qu’ils vous fassent tort, les voilà tuables sans diffi-

¹ A, B and C, *Il* conclut...

LETTER
VII.

culté. Vous en ferez un argument en forme ; et il n'en faut pas davantage, avec une direction d'intention, pour expédier un homme en sûreté de conscience. O qu'heureux sont les gens qui ne veulent pas souffrir les injures d'être instruits en cette doctrine ! mais que malheureux sont ceux qui les offensent ! En vérité, mon père, il vaudrait autant avoir affaire à des gens qui n'ont point de religion, qu'à ceux qui en sont instruits jusqu'à cette direction ; car enfin l'intention de celui qui blesse ne soulage point celui qui est blessé : il ne s'aperçoit point de cette direction secrète, et il ne sent que celle du coup qu'on lui porte. Et je ne sais même si on n'aurait pas moins de dépit de se voir tuer brutalement par des gens emportés, que de se sentir poignarder consciencieusement par des gens dévots.

Tout de bon, mon père, je suis un peu surpris de tout ceci ; et ces questions du père L'Amy et de Caramuel ne me plaisent point. Pourquoi ? dit le père : êtes-vous Janséniste ? J'en ai une autre raison, lui dis-je. C'est que j'écris de temps en temps à un de mes amis de la campagne ce que j'apprends des maximes de vos pères. Et quoique je ne fasse que rapporter simplement et citer fidèlement leurs paroles, je ne sais néanmoins s'il ne se pourrait pas rencontrer quelque esprit bizarre qui, s'imaginant que cela vous fait tort, ne tirât de vos principes quelque méchante conclusion. Allez, me dit le père, il ne vous en arrivera point de mal, j'en suis garant. Sachez que ce que nos pères ont imprimé eux-mêmes, et avec l'approbation de nos supérieurs, n'est ni mauvais, ni dangereux à publier.

Je vous écris donc sur la parole de ce bon père ; mais le papier me manque toujours, et non pas les passages. Car il y en a tant d'autres, et de si forts, qu'il faudrait des volumes pour tout dire. Je suis, etc.

NOTES ON LETTER VII.

(1) On the doctrine of 'Directing the Intention,' see Introduction III.

(2) Maynard objects against the implied condemnation of Reginaldus, (a) the distinction of counsel and precept, (b) the restrictions inserted by the Casuist, and ignored by Pascal. As to the former point, it is sufficient to remark that no orthodox Catholic would relegate the injunction to refrain from vengeance, to the category of mere counsels. As to the latter, the restrictions are of a totally illusory nature. For firstly, he urges '*quidquid sit in speculatione, non videtur in praxi permittenda facile ejusmodi insecutio.*' But it will be shown in the notes on Letter XIII., that it was a "probable" and therefore sure opinion, that all opinions justified in speculation might be safely put in practice. And secondly, he enjoins that this "justifiable vengeance" must be used at the time, and not upon deliberation afterwards, apparently upon the ground known to the Roman law by the technical expression *dum fervet opus*, but altogether unknown to the Gospel.

(3) Lessius in this place, it is true, quotes the opinion of Victoria, a Dominican, but he quotes it with full approval.

(4) Maynard quotes passages from the Imprecatory Psalms to justify Hurtado and Escobar. His argument does not appear to have convinced Pope Innocent XI., who condemned any wish for another's death in the 13th and 14th Articles of the Bull of 1679.

(5) This maxim was also condemned by Innocent XI. Maynard in noting the distinction of an *efficacious* and an *inefficacious* desire, and remarking: "il y a quelque chose de vrai dans cette distinction," forgot that it was precisely the milder form,—("*illam inefficaci affectu petere et desiderare*") which the Pope declared erroneous.

(6) In the edition of Diana's *Summa* of 1667, the passage will be found t. v, tr. 1, res. 55.

(7) Layman, in the passage quoted by Pascal, attempts to justify the acceptance of a challenge by a supposed connection with the right of self-defence (*meræ defensionis gratia*). Once more the plea is urged that an act, admitted to be bad and sinful, can be excused by its rarity and by attendant circumstances. Maynard, in his note on the passage, feels the difficulties of his task, and finally escapes with the words: "*Il ne s'agit pas ici précisément de duel (what then else?) mais d'une question toute diffé-rente qui reviendra plus tard.*"

(8) See *supra*, note (1) on Letter VI.

(9) Very similar opinions, although not pushed to equally cynical conclusions, are found in many other Casuists of the time, not only of the Society of Jesus.

(10) To the credit of Maynard, he "throws up his brief" upon this outrageously anti-Christian utterance, although he somewhat detracts from the merit of this step, by a plea that Escobar is unintelligible. Against such an unfounded charge, even Pascal would protest.

(11) Maynard protests against the authenticity of the extracts from Héreau, on the hardly sufficient ground that they were taken from the *Procès-verbal* drawn up in 1643, by order of the University of Paris. Even if, as he alleges, the selections were made at the suggestion of Saint-Amour, they were taken from the actual writings of Héreau. The indictment of a culprit is seldom drawn up by one of his adherents.

(12) Navarre was not a Jesuit. Pascal's alteration in the edition of 1659 (cf. *variation*) removed a slight ambiguity, although it did not really alter the case with regard to Lessius, who expressed his approval of Navarre's *dictum* elsewhere.

(13) This occurs in the *de Just. et Jure* of Lessius, l. II. c. 9, d. 12, n. 81. It is followed, in the next section, by the usual corollary: '*Verum hæc quoque sententia mihi in praxi non probatur*,' the value of which is discussed in the XIIIth Letter.

(14) This is again a straightforward and necessary conclusion from the premises. Escobar, quoting L'Ami, expresses the same opinion.

(15) The sentence "encore que l'on...ils s'enfuient," given in italics in the original, and with inverted commas in later editions, is not an exact translation of Azor's words, though it distinctly gives his sense.

(16) Molina denies that homicide is permissible to save "four or five ducats." Pascal, therefore, does him small injustice in concluding that a larger sum would alter the case.

(17) Molina's whole sentence is as follows:—"Quando quis injustè aggrediretur usurpare rem etiam valoris *unius aurei, vel minoris adhuc valoris*, resistente domino aut custode ejus, certe neque ad culpam neque ad penam auderem condemnare, qui defendendo illum, injustum aggressum interfecerit." Pascal's quotation, therefore, is fully justified by the context.

(18) It is right to state that this opinion of L'Amy (Amico) which appeared in the first edition of his *Cursus Theologiæ*, was suppressed in the later ones. It was condemned formally by Pope Alexander VII. in 1665. But no better proof of the real consequences of the doctrine of Probability

can be furnished, than in the fact that L'Amy's authority was nevertheless quoted in favour of the opinion by Escobar. The latter puts the question "whether a monk may kill a slanderer of his Order, *just as it is permitted to every (layman) to kill with moderation in defence of his honour?*" "L'Amy," he remarks, "whose eight volumes *de Cursu theologico* only lately came into my hands, does not venture to support the affirmative, lest he should seem opposed to the general opinion. Yet he has thus strengthened it for the sake of argument." (*Attamen sic arguendi gratia roboravit.*) And he proceeds to quote L'Amy's really logical train of reasoning, viz. that the honour of the clerical order is of higher value than that of the laity: now, the latter may slay to preserve their honour, *ergo, a fortiori*, etc. And he still further confirms it by reference to a parallel case, in which his opinion is clearly not confined to speculation:—"It is permitted to the clergy and to monks to slay a thief to secure their property, if no other way is available; therefore also to secure their honour." (*Ergo et in tutelam honoris.*) This passage will be found in the 7th *Examen* of the 1st *Tractate*, § 46.

(19) Caramuel accents more strongly the doctrine of L'Amy and Escobar quoted in the former note. Pascal's quotation is absolutely correct, notwithstanding Maynard's doubts. (See I. 341, note 1.)

HUITIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 28 mai 1656.

MONSIEUR,

Vous ne pensiez pas que personne eût la curiosité de savoir qui nous sommes : cependant il y a des gens qui essayent de le deviner, mais ils rencontrent mal. Les uns me prennent pour un docteur de Sorbonne : les autres attribuent mes lettres à quatre ou cinq personnes, qui, comme moi, ne sont ni prêtres, ni ecclésiastiques⁽¹⁾. Tous ces faux soupçons me font connaître que je n'ai pas mal réussi dans le dessein que j'ai eu de n'être connu que de vous et du bon père qui souffre toujours mes visites, et dont je souffre toujours les discours, quoique avec bien de la peine. Mais je suis obligé à me contraindre ; car il ne les continuerait pas, s'il s'apercevait que j'en fusse si choqué ; et ainsi je ne pourrais m'acquitter de la parole que je vous ai donnée, de vous faire savoir leur morale. Je vous assure que vous devez compter pour quelque chose la violence que je me fais. Il est bien pénible de voir renverser toute la morale chrétienne par des égarements si étranges, sans oser y contredire ouvertement. Mais, après avoir tant enduré pour votre satisfaction, je pensé qu'à la fin j'éclaterai pour la mienne, quand il n'aura plus rien à me dire. Cependant je me retiendrai autant qu'il me sera possible ; car plus je me tais, plus il me dit de choses. Il m'en apprend tant la dernière fois, que j'aurai bien de la peine à tout dire. Vous

¹ Heading in the modern editions :—“Maximes corrompues des Casuistes touchant les juges, les usuriers, le contrat Mohatra, les banqueroutiers, les restitutions, etc.—Diverses extravagances des mêmes Casuistes.”

verrez des principes bien commodes pour ne point restituer¹. Car, de quelque manière qu'il pallie ses maximes, celles que j'ai à vous dire ne vont en effet qu'à favoriser les juges corrompus, les usuriers, les banqueroutiers, les larrons, les femmes perdues et les sorciers, qui sont tous dispensés assez largement de restituer ce qu'ils gagnent chacun dans leur métier. C'est ce que le bon père m'apprit par ce discours.

LETTER
VIII.

Dès le commencement de nos entretiens, me dit-il, je me suis engagé à vous expliquer les maximes de nos auteurs pour toutes sortes de conditions. Vous avez déjà vu celles qui touchent les bénéficiers, les prêtres, les religieux, les domestiques² et les gentilshommes : parcourons maintenant les autres, et commençons par les juges.

Je vous dirai d'abord une des plus importantes et des plus avantageuses maximes que nos pères aient enseignées en leur faveur. Elle est de notre savant Castro Palao, l'un de nos vingt-quatre vieillards. Voici ses mots : "Un juge peut-il, dans une question de droit, juger selon une opinion probable, en quittant l'opinion la plus probable ? Oui, et même contre son propre sentiment : *Imo contra propriam opinionem* (2)." Et c'est ce que notre père Escobar rapporte aussi, au tr. 6, ex. 6, n. 45. O mon père, lui dis-je, voilà un beau commencement ! les juges vous sont bien obligés ; et je trouve bien étrange qu'ils s'opposent à vos probabilités, comme nous l'avons remarqué quelquefois, puisqu'elles leur sont si favorables : car vous donnez³ par là le même pouvoir sur la fortune des hommes que vous vous êtes donné sur les consciences. Vous voyez, me dit-il, que ce n'est pas notre intérêt qui nous fait agir, nous n'avons eu égard qu'au repos de leurs consciences ; et c'est à quoi notre grand Molina a si utilement travaillé, sur le sujet des présents qu'on leur fait. Car, pour lever les scrupules qu'ils pourraient avoir d'en prendre en de certaines rencontres, il a pris le soin de faire le dénombrement de tous les cas où ils en

¹ A, B and C, "Vous verrez que la bourse y a été aussi malmenée que la vie le fut l'autre fois."

² Ibid. les valets.

³ Ibid. "vous leur donnez."

LETTER
VIII.

peuvent recevoir en conscience, à moins qu'il n'y eût¹ quelque loi particulière qui le leur défendît. C'est en son t. 1, tr. 2, d. 88, n. 6. Les voici : "Les juges peuvent recevoir des présents des parties, quand ils les leur donnent ou par amitié, ou "par reconnaissance de la justice qu'ils ont rendue, ou pour les "porter à la rendre à l'avenir, ou pour les obliger à prendre un "soin particulier de leur affaire, ou pour les engager à les "expédier promptement." Notre savant Escobar en parle encore au tr. 6, ex. 6, n. 43, en cette sorte : "S'il y a plusieurs "personnes qui n'aient pas plus de droit d'être expédiés l'un "que l'autre, le juge qui prendra quelque chose de l'un, à "condition, *ex pacto*, de l'expédier le premier, péchera-t-il ? "Non, certainement, selon Layman⁽³⁾ : car il ne fait aucune "injure aux autres, selon le droit naturel, lorsqu'il accorde à "l'un, par la considération de son présent, ce qu'il pouvait "accorder à celui qui lui eût plu : et même, étant également "obligé envers tous par l'égalité de leur droit, il le devient "davantage envers celui qui lui fait ce don, qui l'engage à le "préférer aux autres ; et cette préférence semble pouvoir être "estimée pour de l'argent : *Quæ obligatio videtur pretio æstimabilis* (4)."

Mon révérend père, lui dis-je, je suis surpris de cette permission, que les premiers magistrats du royaume ne savent pas encore. Car M. le premier président a rapporté un ordre dans le parlement pour empêcher que certains greffiers ne prissent de l'argent pour cette sorte de préférence : ce qui témoigne qu'il est bien éloigné de croire que cela soit permis à des juges ; et tout le monde a loué une réformation si utile à toutes les parties. Le bon père, surpris de ce discours, me répondit : Dites-vous vrai ? je ne savais rien de cela. Notre opinion n'est que probable, le contraire est probable aussi. En vérité, mon père, lui dis-je, on trouve que M. le premier président a plus que probablement bien fait, et qu'il a arrêté par là le cours d'une corruption publique, et soufferte durant trop longtemps. J'en juge de la même sorte, dit le père ; mais passons cela, laissons les juges.

¹ All the original editions have: à moins qu'il y eût, without the negative particle.

Vous avez raison, lui dis-je ; aussi bien ne reconnaissent-ils pas assez ce que vous faites pour eux. Ce n'est pas cela, dit le père ; mais c'est qu'il y a tant de choses à dire sur tous, qu'il faut être court sur chacun (5).

Parlons maintenant des gens d'affaires. Vous savez que la plus grande peine qu'on ait avec eux est de les détourner de l'usure, et c'est aussi à quoi nos pères ont pris un soin particulier ; car ils détestent si fort ce vice, qu'Escobar dit au tr. 3, ex. 5, n. 1, que "de dire que l'usure n'est pas péché, ce serait "une hérésie." Et notre père Bauny, dans sa *Somme des péchés*, ch. 14, remplit plusieurs pages des peines dues aux usuriers. Il les déclare "infâmes durant leur vie, et indignes "de sépulture après leur mort." O mon père ! je ne le croyais pas si sévère. Il l'est quand il le faut, me dit-il ; mais aussi ce savant Casuiste ayant remarqué qu'on n'est attiré à l'usure que par le désir du gain, il dit au même lieu : "L'on n'obligerait "donc pas peu le monde, si, le garantissant des mauvais effets "de l'usure, et tout ensemble du péché qui en est la cause, on "lui donnait le moyen de tirer autant et plus de profit de son "argent, par quelque bon et légitime emploi, que l'on en tire "des usures." Sans doute, mon père, il n'y aurait plus d'usuriers après cela. Et c'est pourquoi, dit-il, il en a fourni une "méthode générale pour toutes sortes de personnes, gentils- "hommes, présidents, conseillers, etc.," et si facile, qu'elle ne consiste qu'en l'usage de certaines paroles qu'il faut prononcer en prêtant son argent ; ensuite desquelles on peut en prendre du profit, sans craindre qu'il soit usuraire, comme il est sans doute qu'il l'aurait été autrement. Et quels sont donc ces termes mystérieux, mon père ? Les voici, me dit-il, et en mots propres ; car vous savez qu'il a fait son livre de la *Somme des péchés* en français, "pour être entendu de tout le monde," comme il le dit dans la préface : "Celui à qui on demande de l'argent "répondra donc en cette sorte : Je n'ai point d'argent à prêter ; "si ai bien à mettre à profit honnête et licite. Si désirez la "somme que demandez pour la faire valoir par votre industrie à "moitié gain, moitié perte, peut-être m'y résoudrai-je. Bien "est vrai qu'à cause qu'il y a trop de peine à s'accommoder pour

LETTER
VIII.

“le profit, si vous voulez m'en assurer un certain, et quant et quant aussi mon sort principal, qu'il ne coure fortune, nous tomberions bien plus tôt d'accord, et vous ferai toucher argent dans cette heure (5).” N'est-ce pas là un moyen bien aisé de gagner de l'argent sans pécher? et le père Bauny n'a-t-il pas raison de dire ces paroles, par lesquelles il conclut cette méthode: “Voilà, à mon avis, le moyen par lequel quantité de personnes dans le monde, qui, par leurs usures, extorsions et contrats illicites, se provoquent la juste indignation de Dieu, se peuvent sauver en faisant de beaux, honnêtes et licites profits?”

O mon père, lui dis-je, voilà des paroles bien puissantes¹ ! Sans doute elles ont quelque vertu occulte pour chasser l'usure, que je n'entends pas : car j'ai toujours pensé que ce péché consistait à retirer plus d'argent qu'on n'en a prêté. Vous l'entendez bien peu, me dit-il. L'usure ne consiste presque, selon nos pères, qu'en l'intention de prendre ce profit comme usuraire. Et c'est pourquoi notre père Escobar fait éviter l'usure par un simple détour d'intention; c'est au tr. 3, ex. 5, n. 4, 33, 44: “Ce serait usure, dit-il, de prendre du profit de ceux à qui on prête, si on l'exigeait comme dû par justice : mais si on l'exige comme dû par reconnaissance, ce n'est point usure.” Et n. 3: “Il n'est pas permis d'avoir l'intention de profiter de l'argent prêté immédiatement; mais de le prétendre par l'entremise de la bienveillance de celui à qui on l'a prêté², *media benevolentia*, ce n'est point usure (6).”

Voilà de subtiles méthodes; mais une des meilleures, à mon sens (car nous en avons à choisir), c'est celle du contrat Mohatra. Le contrat Mohatra, mon père! Je vois bien, dit-il, que vous ne savez ce que c'est. Il n'y a que le nom d'étrange. Escobar vous l'expliquera au tr. 3, ex. 3, n. 36 “Le contrat Mohatra est celui par lequel on achète des étoffes chèrement et à crédit, pour les revendre au même instant à la même

¹ A, B and C add:—“Je vous proteste que si je ne savais qu'elles viennent de bonne part, je les prendrais pour quelques-uns de ces mots enchantés qui ont pouvoir de rompre un charme.”

² Ibid. omit “de celui à qui on l'a prêté.”

“personne argent comptant et à bon marché.” Voilà ce que c’est que le contrat Mohatra : par où vous voyez qu’on reçoit une certaine somme comptant, en demeurant obligé pour d’avantage. Mais, mon père, je crois qu’il n’y a jamais eu qu’Escobar qui se soit servi de ce mot-là : y a-t-il d’autres livres qui en parlent ? Que vous savez peu les choses (7) ! me dit le père. Le dernier livre de théologie morale qui a été imprimé cette année même à Paris parle du Mohatra, et doctement. Il est intitulé : *Epilogus Summarum*. C’est un *Abrégé de toutes les Sommes de théologie, pris de nos pères Suarez, Sanchez, Lessius, Fagundez, Hurtado, et d’autres Casuistes célèbres*, comme le titre le dit (8). Vous y verrez donc en la p. 54 : “Le Mohatra est “quand un homme qui a affaire de vingt pistoles achète d’un “marchand des étoffes pour trente pistoles, payables dans un “an, et les lui revend à l’heure même pour vingt pistoles comp- “tant.” Vous voyez bien par là que le Mohatra n’est pas un mot inouï. Eh bien ! mon père, ce contrat-là est-il permis ? Escobar, répondit le père, dit au même lieu, qu’il y a “des lois “qui le défendent sous des peines très-rigoureuses.” Il est donc inutile, mon père ? Point du tout, dit-il : car Escobar en ce même endroit donne des expédients pour le rendre¹ permis : “encore même, dit-il, que celui qui vend et achète ait pour “intention principale le dessein de profiter ; pourvu seulement “qu’en vendant il n’excède pas le plus haut prix des étoffes de “cette sorte, et qu’en rachetant il n’en passe pas le moindre, et “qu’on n’en convienne pas auparavant en termes exprès ni “autrement.” Mais Lessius, *de Just.*, l. 2, c. 21, d. 16, dit “qu’encore même qu’on eût vendu dans l’intention de racheter “à moindre prix², on n’est jamais obligé à rendre ce profit, si ce “n’est peut-être par charité, au cas que celui de qui on l’exige “fût dans l’indigence, et encore pourvu qu’on le pût rendre sans “s’incommoder : *si commode potest*.” Voilà tout ce qui se peut dire. En effet, mon père, je crois qu’une plus grande indulgence serait vicieuse. Nos pères, dit-il, savent si bien s’arrêter où il faut ! Vous voyez assez³ par là l’utilité du Mohatra.

¹ A, B and C, *de le rendre*.

² Ibid. “qu’encore même qu’on en fût convenu.” ³ Ibid. “vous voyez bien.”

LETTER
VIII.

J'aurais bien encore d'autres méthodes à vous enseigner ; mais celles-là suffisent, et j'ai à vous entretenir de ceux qui sont mal dans leurs affaires. Nos pères ont pensé à les soulager selon l'état où ils sont ; car, s'ils n'ont pas assez de bien pour subsister honnêtement, et tout ensemble pour payer leurs dettes¹, on leur permet d'en mettre une partie à couvert en faisant banqueroute à leurs créanciers. C'est ce que notre père Lessius a décidé, et qu'Escobar confirme au t. 3, ex. 2, n. 163 : "Celui qui fait banqueroute peut-il en sûreté de conscience "retenir de ses biens autant qu'il est nécessaire pour faire subsister sa famille avec honneur, *ne indecore vivat*? Je soutiens "que oui avec Lessius ; et même encore qu'il les eût gagnés "par des injustices et des crimes connus de tout le monde, *ex "injuria et notorio delicto*, quoiqu'en ce cas il n'en puisse pas "retenir en une aussi grande quantité qu'autrement." Comment, mon père ! par quelle étrange charité voulez-vous que ces biens demeurent plutôt à celui qui les a gagnés par ses voleries², pour le faire subsister avec honneur, qu'à ses créanciers, à qui ils appartiennent légitimement³ ? On ne peut pas, dit le père, contenter tout le monde, et nos pères ont pensé particulièrement à soulager ces misérables. Et c'est encore en faveur des indigents que notre grand Vasquez, cité par Castro Palao, t. 1, tr. 6, d. 6, p. 6, n. 12, dit que "quand on voit un voleur résolu et "prêt à voler une personne pauvre, on peut, pour l'en détourner, "lui assigner quelque personne riche en particulier, pour la "voler au lieu de l'autre." Si vous n'avez pas Vasquez, ni Castro Palao, vous trouverez la même chose dans votre Escobar : car, comme vous le savez, il n'a presque rien dit qui ne soit pris de vingt-quatre des plus célèbres de nos pères : c'est au tr. 5, ex. 5, n. 120 ; "*La pratique de notre Société pour la charité "envers le prochain* (9)."

Cette charité est véritablement extraordinaire⁴, mon père, de sauver la perte de l'un par le dommage de l'autre. Mais je

¹ A, B and C, et payer leurs dettes tout ensemble.

² Ibid. "qui les a volés par ses concussions."

³ Ibid. "à qui ils appartiennent légitimement, et que vous réduisez par là "dans la pauvreté."

⁴ A, B and C, grande.

crois qu'il faudrait la faire entière, et que celui qui a donné ce conseil serait ensuite obligé en conscience de rendre à ce riche le bien qu'il lui aurait fait perdre. Point du tout, me dit-il; car il ne l'a pas volé lui-même, il n'a fait que le conseiller à un autre¹. Or écoutez cette sage résolution de notre père Bauny sur un cas qui vous étonnera donc encore² bien davantage, et où vous croiriez qu'on serait beaucoup plus³ obligé de restituer. C'est au ch. 13 de sa *Somme*. Voici ses propres termes français : " Quelqu'un prie un soldat de battre son voisin, " ou de brûler la grange d'un homme qui l'a offensé. On demande si, au défaut du soldat, l'autre qui l'a prié de faire tous " ces outrages doit réparer du sien le mal qui en sera issu. " Mon sentiment est que non : car à restituer nul n'est tenu, " s'il n'a violé la justice. La viole-t-on quand on prie autrui " d'une faveur ? Quelque demande qu'on lui en fasse, il demeure toujours libre de l'octroyer ou de la nier. De quelque " côté qu'il incline, c'est sa volonté qui l'y porte ; rien ne l'y " oblige que la bonté, que la douceur et la facilité de son esprit. " Si donc ce soldat ne répare le mal qu'il aura fait, il n'y faudra " astreindre celui à la prière duquel il aura offensé l'innocent." Ce passage pensa rompre notre entretien : car je fus sur le point d'éclater de rire de la *bonté* et *douceur* d'un brûleur de grange, et de ces étranges raisonnements qui exemptent de restitution le premier et véritable auteur d'un incendie, que les juges n'exempteraient pas de la mort : mais si je ne me fusse retenu, le bon père s'en fût offensé, car il parlait sérieusement, et me dit ensuite du même air :

Vous devriez reconnaître par tant d'épreuves combien vos objections sont vaines ; cependant vous nous faites sortir par là de notre sujet. Revenons donc aux personnes incommodées, pour le soulagement desquelles nos pères, comme entre autres Lessius, l. 2, c. 12, dub. 12, n. 71, assurent qu'il est " permis de " dérober non-seulement dans une extrême nécessité, mais encore dans une nécessité grave, quoique non pas extrême (10)."

¹ Ibid. " *et qu'on serait...* le bien qu'on lui aurait fait perdre. Point du tout, " me dit-il ; car on ne l'a pas volé soi-même, on n'a fait, etc."

² Ibid. omit *encore*.

³ Ibid. *bien plus*.

LETTER
VIII.

Escobar le rapporte aussi au tr. 1, ex. 9, n. 29. Cela est surprenant, mon père : il n'y a guère de gens dans le monde qui ne trouvent leur nécessité grave, et à qui vous ne donniez par là le pouvoir de dérober en sûreté de conscience. Et quand vous en réduiriez la permission aux seules personnes qui sont effectivement en cet état, c'est ouvrir la porte à une infinité de larcins que les juges puniraient nonobstant cette nécessité grave, et que vous devriez réprimer à bien plus forte raison, vous qui devez maintenir parmi les hommes non-seulement la justice, mais encore la charité, qui est détruite par ce principe. Car enfin n'est-ce pas la violer, et faire tort à son prochain, que de lui faire perdre son bien pour en profiter soi-même ? c'est ce qu'on m'a appris jusqu'ici. Cela n'est pas toujours véritable ; dit le père ; car notre grand Molina nous a appris, t. 2, tr. 2, d. 328, n. 16, que "l'ordre de la charité n'exige pas qu'on se "prive d'un profit, pour sauver par là son prochain d'une perte "pareille." C'est ce qu'il dit pour montrer ce qu'il avait entrepris de prouver en cet endroit-là, "qu'on n'est pas obligé "en conscience de rendre les biens qu'un autre nous aurait "donnés, pour en frustrer ses créanciers." Et Lessius, qui soutient la même opinion, la confirme par ce même principe au l. 2, c. 20, dub. 19, n. 168 (11).

Vous n'avez pas assez de compassion pour ceux qui sont mal à leur aise ; nos pères ont eu plus de charité que cela. Ils rendent justice aux pauvres aussi bien qu'aux riches. Je dis bien davantage, ils la rendent même aux pécheurs. Car, encore qu'ils soient fort opposés¹ à ceux qui commettent des crimes, néanmoins ils ne laissent pas d'enseigner que les biens gagnés par des crimes peuvent être légitimement retenus. C'est ce que Lessius enseigne généralement, l. 2, c. 14, d. 8. "On n'est "point, dit-il, obligé, ni par la loi de nature, ni par les lois "positives, *c'est-à-dire par aucune loi*, de rendre ce qu'on a reçu "pour avoir commis une action criminelle, comme pour un "adultère, encore même que cette action soit contraire à la "justice." Car, comme dit encore Escobar en citant Lessius, tr. 1, ex. 8, n. 59 : "Les biens qu'une femme acquiert par

¹ A, B and C, *bien opposés*.

“l’adultère sont véritablement gagnés par une voie illégitime, “mais néanmoins la possession en est légitime : *Quamvis mulier “illicite acquirat, licite tamen retinet acquisita*¹.” Et c’est pourquoi les plus célèbres de nos pères décident formellement que ce qu’un juge prend d’une des parties qui a mauvais droit pour rendre en sa faveur un arrêt injuste, et ce qu’un soldat reçoit pour avoir tué un homme, et ce qu’on gagne par les crimes infâmes, peut être légitimement retenu. C’est ce qu’Escobar ramasse de nos auteurs, et qu’il assemble au tr. 3, ex. 1, n. 23, où il fait cette règle générale : “Les biens acquis par “des voies honteuses, comme par un meurtre, une sentence “injuste, une action déshonnête, etc., sont légitimement pos- “sédés, et on n’est point obligé à les restituer.” Et encore au tr. 5, ex. 5, n. 53 : “On peut disposer de ce qu’on reçoit pour “des homicides, des sentences² injustes, des péchés infâmes, “etc., parce que la possession en est juste, et qu’on acquiert le “domaine et la propriété des choses que l’on y gagne.” O mon père ! lui dis-je, je n’avais pas osé parler de cette voie d’acquérir ; et je doute que la justice l’autorise, et qu’elle prenne pour un juste titre l’assassinat, l’injustice et l’adultère. Je ne sais, dit le père, ce que les livres de droit en disent : mais je sais bien que les nôtres, qui sont les véritables règles des consciences, en parlent comme moi. Il est vrai qu’ils en exceptent un cas auquel ils obligent à restituer. C’est “quand on a reçu “de l’argent de ceux qui n’ont pas le pouvoir de disposer de “leur bien, tels que sont les enfants de famille et les religieux.” Car notre grand Molina les en excepte au t. 1 de *Just.*, tr. 2, d. 94, n. 15 : *Nisi mulier accepisset ab eo qui alienare non potest, ut a religioso et filiofamilias* ; car alors il faut leur rendre leur argent. Escobar cite ce passage au tr. 1, ex. 8, n. 59, et il confirme la même chose au tr. 3, ex. 1, n. 23 (12).

¹ The passage beginning “C’est ce que Lessius enseigne...” is thus given in the earlier editions :—“C’est ce que dit Lessius, l. 2, c. 10, d. 6, n. 46 : ‘les biens “acquis par l’adultère sont véritablement gagnés par une voie illégitime ; mais “néanmoins la possession en est légitime : (*quamvis mulier illicite acquirat, licite “retinet acquisita*).’ ”

² A, B and C, des arrêts.

LETTER
VIII.

Mon révérend père, lui dis-je, je vois les religieux mieux traités en cela que les autres. Point du tout, dit le père ; n'en fait-on pas autant pour tous les mineurs généralement, au nombre desquels les religieux sont toute leur vie ? Il est juste de les excepter. Mais, à l'égard de tous les autres, on n'est point obligé de leur rendre ce qu'on reçoit d'eux pour une mauvaise action. Et Lessius le prouve amplement au l. 2 *de Just.*, c. 14, d. 8, n. 52. "Car, dit-il, une méchante action¹ peut "être estimée pour de l'argent, en considérant l'avantage qu'en "reçoit celui qui la fait faire, et la peine qu'y prend celui qui "l'exécute : et c'est pourquoi on n'est point obligé à restituer "ce qu'on reçoit pour la faire, de quelque nature qu'elle soit, "homicide, sentence² injuste, action sale (car ce sont les exemples dont il se sert dans toute cette matière), si ce n'est "qu'on eût reçu de ceux qui n'ont pas le pouvoir de disposer de "leur bien. Vous direz peut-être que celui qui reçoit de "l'argent pour un méchant coup pèche, et qu'ainsi il ne peut ni "le prendre ni le retenir. Mais je réponds qu'après que la "chose est exécutée, il n'y a plus aucun péché ni à payer, "ni à en recevoir le paiement." Notre grand Filiutius entre plus encore dans le détail de la pratique ; car il marque "qu'on est obligé en conscience de payer différemment les "actions de cette sorte, selon les différentes conditions des personnes qui les commettent, et que les unes valent plus que les "autres." C'est ce qu'il établit sur de solides raisons, au t. II, tr. 31, c. 9, n. 231 : '*Occultæ fornicariæ debetur pretium in conscientia, et multo majore ratione, quam publicæ. Cópia enim 'quam occulta facit mulier sui corporis, multo plus valet quam ea 'quam publica facit meretrix ; nec ulla est lex positiva quæ red-dat eam incapacem pretii. Idem dicendum de pretio promisso 'virgini, conjugatæ, moniali, et cuicumque alii. Est enim omnium 'eadem ratio* (13).'

Il me fit voir ensuite, dans ses auteurs, des choses de cette

¹ A, B and C, "Ce qu'on reçoit, dit-il, pour une action criminelle, n'est point "sujet à restitution par aucune justice naturelle, parce qu'une méchante action "etc."

² Ibid. arrêt.

nature si infâmes, que je n'oserais les rapporter, et dont il aurait eu horreur lui-même (car il est bon homme), sans le respect qu'il a pour ses pères, qui lui fait recevoir avec vénération tout ce qui vient de leur part. Je me taisais cependant, moins par le dessein de l'engager à continuer cette matière, que par la surprise de voir des livres de religieux pleins de décisions si horribles, si injustes et si extravagantes tout ensemble. Il poursuit donc en liberté son discours, dont la conclusion fut ainsi. C'est pour cela, dit-il, que notre illustre Molina (je crois qu'après cela vous serez content) décide ainsi cette question : "Quand on a reçu de l'argent pour faire une méchante action, est-on obligé à le rendre ? Il faut distinguer, dit ce grand homme : si on n'a pas fait l'action pour laquelle on a été payé, il faut rendre l'argent ; mais si on l'a faite, on n'y est point obligé : *si non fecit hoc malum, tenetur restituere ; secus, si fecit.*" C'est ce qu'Escobar rapporte au tr. 3, ex. 2, n. 138.

Voilà quelques-uns de nos principes touchant la restitution. Vous en avez bien appris aujourd'hui, je veux voir maintenant comment vous en aurez profité. Répondez-moi donc. "Un juge qui a reçu de l'argent d'une des parties pour rendre un jugement¹ en sa faveur, est-il obligé à le rendre ?" Vous venez de me dire que non, mon père. Je m'en doutais bien, dit-il ; vous l'ai-je dit généralement ? Je vous ai dit qu'il n'est pas obligé de rendre, s'il a fait gagner le procès à celui qui n'a pas bon droit. Mais quand on a droit, voulez-vous qu'on achète encore le gain de sa cause, qui est dû légitimement ? Vous n'avez pas de raison. Ne comprenez-vous pas que le juge doit la justice, et qu'ainsi il ne la peut pas vendre ; mais qu'il ne doit pas l'injustice, et qu'ainsi il peut en recevoir de l'argent ? Aussi tous nos principaux auteurs, comme Molina, t. I, tr. 2, disp. 83 et 94 ; Reginaldus, t. I, l. 10, n. 178, 184 et 185 ; Filiutius, t. II, tr. 31, n. 220 et 228 ; Escobar, tr. 3, ex. 1, n. 21 et 23 ; Lessius, l. 2, c. 14, d. 8, n. 54, enseignent tous uniformément : "qu'un juge est bien obligé de rendre ce qu'il a reçu pour faire justice, si ce n'est qu'on le lui eût donné par libéralité ;

¹ A, B and C, "pour faire un arrêt."

LETTER
VIII.

“mais qu’il n’est jamais obligé à rendre ce qu’il a reçu d’un homme en faveur duquel il a rendu un arrêt injuste.”

Je fus tout interdit par cette fantasque décision⁽¹⁴⁾ ; et, pendant que j’en considérais les pernicieuses conséquences, le père me préparait une autre question, et me dit : Répondez donc une autre fois avec plus de circonspection. Je vous demande maintenant : “Un homme qui se mêle de deviner est-il obligé de rendre l’argent qu’il a gagné par cet exercice ?” Ce qu’il vous plaira, mon révérend père, lui dis-je. Comment, ce qu’il me plaira ! Vraiment vous êtes admirable ! Il semble, de la façon que vous parlez, què la vérité dépende de notre volonté. Je vois bien que vous ne trouveriez jamais celle-ci de vous-même. Oyez donc résoudre cette difficulté-là à Sanchez ; mais aussi c’est Sanchez ! Premièrement il distingue en sa *Somme*, liv. 2, c. 38, n. 94, 95 et 96 : “Si ce devin ne s’est servi que de l’astrologie et des autres moyens naturels, ou s’il a employé l’art diabolique :” car il dit qu’il “est obligé de restituer en un cas, et non pas en l’autre.” Diriez-vous bien maintenant auquel ? Il n’y a pas là de difficulté, lui dis-je. Je vois bien, répliqua-t-il, ce que vous voulez dire. Vous croyez qu’il doit restituer au cas qu’il se soit servi de l’entremise des démons ? Mais vous n’y entendez rien ; c’est tout au contraire. Voici la résolution de Sanchez, au même lieu : “Si ce devin n’a pris la peine et le soin de savoir, par le moyen du diable, ce qui ne se pouvait savoir autrement, *si nullam operam apposit ut arte diaboli id sciret*, il faut qu’il restitue ; mais s’il en a pris la peine, il n’y est point obligé.” Et d’où vient cela, mon père ? Ne l’entendez-vous pas ? me dit-il. C’est parce qu’on peut bien deviner par l’art du diable, au lieu que l’astrologie est un moyen faux. Mais, mon père, si le diable ne répond pas la vérité, car il n’est guère plus véritable que l’astrologie, il faudra donc que le devin restitue, par la même raison ? Non pas toujours, me dit-il. *Distinguo*, dit Sanchez sur cela : “car si le devin est ignorant en l’art diabolique, *si sit artis diabolicæ ignarus*, il est obligé à restituer : mais s’il est habile sorcier, et qu’il ait fait ce qui est en lui pour savoir la vérité, il n’y est point obligé ; car alors la diligence d’un tel sorcier peut être

“estimée pour de l’argent : *diligentia a mago apposita est pretio æstimabilis*.” Cela est de bon sens, mon père, lui dis-je ; car voilà le moyen d’engager les sorciers à se rendre savants et experts en leur art, par l’espérance de gagner du bien légitimement, selon vos maximes, en servant fidèlement le public. Je crois que vous raillez, dit le père ; cela n’est pas bien : car si vous parliez ainsi en des lieux où vous ne fussiez pas connu, il pourrait se trouver des gens qui prendraient mal vos discours, et qui vous reprocheraient de tourner les choses de la religion en raillerie. Je me défendrais facilement de ce reproche, mon père ; car je crois que si on prend la peine d’examiner le véritable sens de mes paroles, on n’en trouvera aucune qui ne marque parfaitement le contraire ; et peut-être s’offrira-t-il un jour, dans nos entretiens, l’occasion de le faire amplement paraître. Ho ! ho ! dit le père, vous ne riez plus. Je vous confesse¹, lui dis-je, que ce soupçon que je me voulusse railler des choses saintes me serait bien sensible, comme il serait injuste². Je ne le disais pas tout de bon, repartit le père ; mais parlons plus sérieusement. J’y suis tout disposé, si vous le voulez, mon père ; cela dépend de vous. Mais je vous avoue que j’ai été surpris de voir que vos pères ont tellement étendu leurs soins à toutes sortes de conditions, qu’ils ont voulu même régler le gain légitime des sorciers (15). On ne saurait, dit le père, écrire pour trop de monde, ni particulariser trop les cas, ni répéter trop souvent les mêmes choses en différents livres. Vous le verrez bien par ce passage d’un des plus graves de nos pères. Vous le pouvez juger, puisqu’il est aujourd’hui notre père provincial. C’est le révérend père Cellot, en son liv. 8 de la *Hiérarchie*, c. 16, § 2. “Nous savons, dit-il, qu’une personne qui portait une grande somme d’argent pour la restituer par ordre de son confesseur, “s’étant arrêtée en chemin chez un libraire, et lui ayant demandé s’il n’y avait rien de nouveau, *num quid novi?* il lui “montra un nouveau livre de théologie morale, et que, le feuilletant avec négligence et sans penser à rien, il tomba sur son “cas, et y apprit qu’il n’était point obligé à restituer : de sorte

¹ A, B and C, *je vous avoue*.

² Ibid. “me serait aussi sensible qu’il serait injuste.”

LETTER
VIII.

“que, s'étant déchargé du fardeau de son scrupule, et demeurant toujours chargé du poids de son argent, il s'en retourna bien plus léger en sa maison : *abjecta scrupuli sarcina, retento auri pondere, levior domum repetiit.*”

Eh bien ! dites-moi, après cela, s'il est utile de savoir nos maximes ! En rirez-vous maintenant ? Et ne ferez-vous pas plutôt, avec le père Cellot, cette pieuse réflexion sur le bonheur de cette rencontre : “Les rencontres de cette sorte sont, en Dieu, l'effet de sa providence ; en l'ange gardien, l'effet de sa conduite ; et en ceux à qui elles arrivent, l'effet de leur prédestination. Dieu, de toute éternité, a voulu que la chaîne d'or de leur salut dépendît d'un tel auteur, et non pas de cent autres qui disent la même chose ; parce qu'il n'arrive pas qu'ils les rencontrent. Si celui-là n'avait écrit, celui-ci ne serait pas sauvé. Conjurons donc, par les entrailles de Jésus-Christ, ceux qui blâment la multitude de nos auteurs, de ne leur pas envier les livres que l'élection éternelle de Dieu et le sang de Jésus-Christ leur a acquis⁽¹⁶⁾.” Voilà de belles paroles, par lesquelles ce savant homme prouve si solidement cette proposition qu'il avait avancée : “Combien il est utile qu'il y ait un grand nombre d'auteurs qui écrivent de la théologie morale : *quam utile sit de theologia morali multos scribere.*”

Mon père, lui dis-je, je remettrai à une autre fois à vous déclarer mon sentiment sur ce passage ; et je ne vous dirai présentement autre chose, sinon que, puisque vos maximes sont si utiles, et qu'il est si important de les publier, vous devez continuer à m'en instruire : car je vous assure que celui à qui je les envoie les fait voir à bien des gens. Ce n'est pas que nous ayons autrement l'intention de nous en servir, mais c'est qu'en effet nous pensons qu'il sera utile que le monde en soit bien informé. Aussi, me dit-il, vous voyez que je ne les cache pas ; et, pour continuer, je pourrai bien vous parler, la première fois, des douceurs et des commodités de la vie que nos pères permettent pour rendre le salut aisé et la dévotion facile ; afin qu'après avoir appris jusqu'ici ce qui touche les conditions particulières, vous appreniez ce qui est général pour toutes, et

qu'ainsi il ne vous manque rien pour une parfaite instruction. Après que ce père m'eut parlé de la sorte, il me quitta¹.

LETTER
VIII.

Je suis, etc.

P.S. J'ai toujours oublié à vous dire qu'il y a des *Escobar* de différentes impressions. Si vous en achetez, prenez de ceux de Lyon, où il y a à l'entrée une image d'un agneau qui est sur un livre scellé de sept sceaux, ou de ceux de Bruxelles de 1651. Comme ceux-là sont les derniers, ils sont meilleurs et plus amples que ceux des éditions précédentes de Lyon des années 1644 et 1646 (17).

"Depuis tout ceci, on en a imprimé une nouvelle édition à Paris, chez Piget, plus exacte que toutes les autres. Mais on peut encore bien mieux apprendre les sentiments d'Escobar dans la grande *Théologie morale*, dont il y a déjà deux volumes in-folio imprimés à Lyon. Ils sont très-dignes d'être vus, pour connaître l'horrible renversement que les Jésuites font de "la morale de l'Eglise²."

NOTES ON LETTER VIII.

(1) See Introduction iv, and Note (1) on *R. du Prov.* (*supra*, pp. 47 and 99). That anyone should have suspected Gomberville of writing the *Provinciales*, seems even stranger than the suspicion of Arnauld ("un docteur de Sorbonne"), or of the "Messieurs de Port Royal."

(2) This opinion of Castro Palao and Escobar was condemned by the 2nd article of the Bull of 1679. ("*Probabilem existimo, judicem posse judicare juxta opinionem etiam minus probabilem.*") In criminal cases, it may clearly be not only justifiable but right, as in giving a culprit the "benefit of a doubt." The abuses possible in civil cases need no demonstration.

(3) The passage in Laymann occurs in the 3rd Book of his *Theologia Moralis*, cap. iv. n. 9.

¹ This last sentence is wanting in the 4^e and 12^{es}.

² Omitted in earlier editions. The modern editions usually omit the portion from *dont il y a...* to the end.

(4) "Cette fois," remarks Maynard (i. 351, note), "Pascal a justement 'accusé Escobar et Layman.' The opinion had been condemned by Pope Alexander VII. (§ 26), and offers few facilities for a distinction. That of Molina appears to have been based on an examination of the laws of his coun try ("*il discute savamment son opinion, surtout d'après les lois de Portugal et de l'Espagne*"), with the conclusion that these donations were not absolutely bad *in foro externo*, and therefore the more justifiable in conscience.

(5) The Premier Président was M. de Bellièvre. When the printing-presses of Petit and Desprez had been closed, after the publication of the 1st *Provinciale*, he permitted them to be re-opened, after receiving a copy of the 2nd Letter. Pascal rewarded him by this complimentary mention. (Sainte-Beuve, i. 550.)

(6) This attempt to evade the stringent ecclesiastical condemnation of Usury in all its forms was known in the literature of casuistry as the "three contracts." It may be described thus. A gives a sum of money to B, to be used in trade for their joint interest; the former as sleeping partner, receiving half the profits. This is the first contract. A then relinquishes a certain percentage to insure his capital, and another to insure the interest. This somewhat elaborate substitute for interest was discovered by Navarre, and first employed in the service of the king of Portugal, although he modestly attributed the invention to Zonaras. Maynard remarks with great justice upon this expedient that, "*de quelque nom qu'on l'appelle, on peut aisément s'y tromper.*" It is less easy to follow him in his complaint of Pascal's injustice in accusing the Jesuits of defending the practice of usury, or to agree with him in calling Bauny and Escobar "*auteurs obscurs qui doivent à Pascal toute leur célébrité.*" (i. 356.) The works of each had passed through thirty or forty editions before Pascal wrote his Letters. Escobar's doctrine, it may be noted, was condemned by Innocent XI.

(7) The "*Mohatra*" was condemned by Pope Innocent XI. in the 40th Article. In addition Escobar quotes Molina (t. II. tr. 2, disp. 310, n. 5), who insisted that the *intentio lucri* should be mentally suppressed at the time of making the bargain. It is difficult to conceive any circumstances under which the *Mohatra* would not partake of a fraudulent character, and the "state of nature," the ordinary refuge, is hardly available in such a case.

(8) The *Epilogus Summarum* was compiled by Soria-Buitron, a Franciscan.

(9) Maynard attempts to prove that the words of Lessius, "*ne indecorè vivat,*" do not mean, as Pascal implies, "living honourably, i.e. in the 'former scale of comfort,' but simply, 'that he be not reduced to beggary.'"

Nearly all modern systems of jurisprudence recognise an allowance to the bankrupt for bare sustenance ; granted, however, by the creditors from his assets. The doctrine of Castro Palao, which Maynard calls "wise and severe" (I. 365), is as follows :—"If a thief is determined to rob Peter or Paul, the one poor, the other rich, you may, if not counsel, at least propose to him, to rob the rich rather than the poor man." As Maynard justly remarks, "la distinction des mots conseiller et proposer est bien subtile." From these premises, he arrives at the conclusion that, on this subject, "Pascal appears to be guilty of one more calumny." (*Ibid.*)

(10) The thesis "*Permissum est furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*," was the 36th of the opinions condemned by Innocent XI. It will be seen that these are the exact words of Lessius. Maynard urges that Lessius refers not to the "grave," but to what he calls the "*quasi-extrême*." (I. 368.)

(11) Lessius only quoted Molina, though without sign of disapproval. The latter, notwithstanding a "*fortasse*," clearly maintained that a person who has been the innocent accomplice in a fraudulent bankruptcy, is not morally obliged to restore the goods he had received. He certainly could prove *Dominium* in some few cases, according to the Roman Law, but hardly in equity. (Maynard I. 370.)

(12) This is another instance of Pascal's error in attributing to the Jesuits the invention of an opinion, which they found in the Roman Law, and in the Schoolmen. The common fault was in ignoring here the distinction of the "exterior" and "interior forum," and declaring that action permissible in conscience, which was only not forbidden by the law, or more correctly, with which the law did not occupy itself, considering the person who gave money for a disgraceful purpose even less deserving of benefit than the receiver. The Roman Law says : "*Si et dantis et accipientis turpis causa sit, possessorem potius esse*" (l. 8, ff. XII. t. v. de *Condict. ob turp. causam*). Aquinas appears to have adopted the same opinion, distinguishing the act from the means of acquisition, and specifying the case of a prostitute's earnings. (Cf. II. 2, q. 32, art. 7 in corp. And in his Comment on Lombard's Sentences, IV. dist. 15, q. 2, art. 4.)

(13) Maynard's note on this passage is so instructive as to merit quotation in full, furnishing as it does another proof that the Jesuit Casuists only exaggerated opinions received then and now in the Roman Church :—"Cette décision pourrait paraître bizarre, si elle était adressée à d'autres qu'aux confesseurs ; mais, quoi qu'en dise Pascal, elle est fondée sur de solides raisons. Oui, une femme jusqu'alors honnête peut se vendre plus qu'une courtisane, parce que son honneur n'a d'autre prix que celui qu'elle veut y mettre. Parlons crûment : elle n'est pas une marchandise de commerce comme la prostituée (sic), mais de caprice et de passion ; il n'y a

"donc pas de prix courant établi pour elle." (I. 379.) It is needless to point out that this is only a logical, if a cynical conclusion from the principle laid down by Aquinas, and quoted in the preceding note.

(14) Here again, Maynard's stricture upon Pascal is well founded: "ce n'est pas là une *décision fantasque*, mais une conséquence rigoureuse "du principe général sur la restitution des gains provenant de causes hon-
"teuses." (I. 381.)

(15) Again the opinion ridiculed here, is to be found in the Roman Law:—"If an astrologer...consulted as to a theft, denounces another than "the true culprit, no action for damages can lie against him." (I. 15, ff. XLVII. t. x. *de injuriis*, § *si quis astrologus*.) Accursius gives as the reason, "*quia non dolo, sed suæ artis causa fecit*."

(16) Cellot was especially attempting to refute the criticisms of *Petrus Aurelius* (Saint Cyran), directed against the multiplicity and diversity of the Casuists.

(17) On the editions of Escobar, see Note (5) on Letter V., Sainte-Beuve, *Port Royal*, III. 52, and Reuchlin, *Pascal's Leben*, Beilage XI. p. 305.

NEUVIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 3 juillet 1656.

MONSIEUR,

Je ne vous ferai pas plus de compliment que le bon père m'en fit la dernière fois que je le vis. Aussitôt qu'il m'aperçut, il vint à moi, et me dit en regardant dans un livre qu'il tenait à la main : "Qui vous ouvrirait le paradis ne vous obligerait-il pas parfaitement ? Ne donneriez-vous pas des millions d'or pour en avoir une clef, et entrer dedans quand bon vous semblerait ? Il ne faut point entrer en de si grands frais : en voici une, voire cent à meilleur compte (1)." Je ne savais si le bon père lisait, ou s'il parlait de lui-même. Mais il m'ôta de peine en disant : Ce sont les premières paroles d'un beau livre du père Barry, de notre Société ; car je ne dis jamais rien de moi-même. Quel livre, lui dis-je, mon père ? En voici le titre, dit-il : "Le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la mère de Dieu, aisées à pratiquer." Eh quoi ! mon père, chacune de ces dévotions aisées suffit pour ouvrir le ciel ? Oui, dit-il ; voyez-le encore dans la suite des paroles que vous avez ouïes : "Tout autant de dévotions à la mère de Dieu, que vous trouverez en ce livre sont autant de clefs du ciel qui vous ouvriront le paradis tout entier, pourvu que vous les

¹ Heading in modern editions:—"De la fausse dévotion à la sainte Vierge, que les Jésuites ont introduite.—Diverses facilités qu'ils ont inventées pour se sauver sans peine, et parmi les douceurs et les commodités de la vie.—Leurs maximes sur l'ambition, l'envie, la gourmandise, les équivoques, les restrictions mentales, les libertés qui sont permises aux filles, les habits des femmes, le jeu, le précepte d'entendre la messe."

LETTER
IX.

“pratiquiez ;” et c’est pourquoi il dit dans la conclusion, qu’il est “content si on en pratique une seule.”

Apprenez-m’en donc quelqu’une des plus faciles, mon père. Elles le sont toutes, répondit-il : par exemple, “saluer la sainte Vierge au rencontre de ses images ; dire le petit chapelet des “dix plaisirs de la Vierge ; prononcer souvent le nom de Marie ; “donner commission aux anges de lui faire la révérence de “notre part ; souhaiter de lui bâtir plus d’églises que n’ont fait “tous les monarques ensemble ; lui donner tous les matins le “bonjour, et sur le tard le bonsoir ; dire tous les jours l’*Ave Maria* “en l’honneur du cœur de Marie.” Et il dit que cette dévotion-là assure, de plus, d’obtenir le cœur de la Vierge. Mais, mon père, lui dis-je, c’est pourvu qu’on lui donne aussi le sien ? Cela n’est pas nécessaire, dit-il, quand on est trop attaché au monde. Écoutez-le : “Cœur pour cœur, ce serait bien ce qu’il “faut ; mais le vôtre est un peu trop attaché et tient un peu “trop aux créatures : ce qui fait que je n’ose vous inviter à “offrir aujourd’hui ce petit esclave que vous appelez votre cœur.” Et ainsi il se contente de l’*Ave Maria* qu’il avait demandé. Ce sont les dévotions des pages 33, 59, 145, 156, 172, 258 et 420 de la première édition. Cela est tout à fait commode, lui dis-je, et je crois qu’il n’y aura personne de damné après cela. Hélas ! dit le père, je vois bien que vous ne savez pas jusqu’où va la dureté du cœur de certaines gens ! Il y en a qui ne s’attacheraient jamais à dire tous les jours ces deux paroles, *bonjour, bonsoir*, parce que cela ne se peut faire sans quelque application de mémoire. Et ainsi il a fallu que le père Barry leur ait fourni des pratiques encore plus faciles, comme d’avoir “jour et nuit un chapelet au bras en forme de bracelet,” ou de “porter sur soi un rosaire, ou bien une image de la Vierge.” Ce sont là les dévotions des pages 14, 326 et 447. “Et puis “dites que je ne vous fournis pas des dévotions faciles pour “acquérir les bonnes grâces de Marie !” comme dit le père Barry, p. 106. Voilà, mon père, lui dis-je, l’extrême facilité. Aussi, dit-il, c’est tout ce qu’on a pu faire, et je crois que cela suffira ; car il faudrait être bien misérable pour ne vouloir pas prendre un moment en toute sa vie pour mettre un chapelet à

son bras, ou un rosaire dans sa poche, et assurer par là son salut avec tant de certitude, que ceux qui en font l'épreuve n'y ont jamais été trompés, de quelque manière qu'ils aient vécu, quoique nous conseillions de ne laisser pas de bien vivre. Je ne vous en rapporterai que l'exemple de la page 34, d'une femme qui, pratiquant tous les jours la dévotion de saluer les images de la Vierge, vécut toute sa vie en péché mortel, et mourut enfin en cet état, et qui ne laissa pas d'être sauvée par le mérite de cette dévotion. Et comment cela ? m'écriai-je. C'est, dit-il, que notre Seigneur la fit ressusciter exprès. Tant il est sûr qu'on ne peut périr quand on pratique quelqueune de ces dévotions (2).

En vérité, mon père, je sais que les dévotions à la Vierge sont un puissant moyen pour le salut, et que les moindres sont d'un grand mérite, quand elles partent d'un mouvement de foi et de charité, comme dans les saints qui les ont pratiquées. Mais de faire accroire à ceux qui en usent sans changer leur mauvaise vie, qu'ils se convertiront à la mort, ou que Dieu les ressuscitera, c'est ce que je trouve bien plus propre à entretenir les pécheurs dans leurs désordres, par la fausse paix que cette confiance téméraire apporte, qu'à les en retirer par une véritable conversion que la grâce seule peut produire. Qu'importe, dit le père, par où nous entrions dans le paradis, moyennant que nous y entrions ? comme dit sur un semblable sujet notre célèbre Binet, qui a été notre provincial, en son excellent livre de la *Marque de prédestination*, n. 31, p. 130 de la 15^e édition. "Soit de bond ou de volée, que nous en chaut-il, pourvu que nous prenions la ville de gloire ?" comme dit encore ce père au même lieu. J'avoue, lui dis-je, que cela n'importe ; mais la question est de savoir si on y entrera. La Vierge, dit-il, en répond. Voyez-le dans les dernières lignes du livre du père Barry : "S'il arrivait qu'à la mort l'ennemi eût quelque prétention sur vous, et qu'il y eût du trouble dans la petite république de vos pensées, vous n'avez qu'à dire que Marie répond pour vous, et que c'est à elle qu'il faut s'adresser."

Mais, mon père, qui voudrait pousser cela vous embarrasserait ; car enfin qui nous a assuré que la Vierge en répond ?

LETTER
IX.

Le père Barry, dit-il, en répond pour elle, p. 465 : "Quant au profit et bonheur qui vous en reviendra, je vous en réponds, et "me rends pleige pour la bonne mère." Mais, mon père, qui répondra pour le père Barry ? Comment ! dit le père, il est de notre Compagnie. Et ne savez-vous pas encore que notre Société répond de tous les livres de nos pères ? Il faut vous apprendre cela ; il est bon que vous le sachiez. Il y a un ordre dans notre Société, par lequel il est défendu à toutes sortes de libraires d'imprimer aucun ouvrage de nos pères sans l'approbation des théologiens de notre Compagnie, et sans la permission de nos supérieurs. C'est un règlement fait par Henri III le 10 mai 1583, et confirmé par Henri IV le 20 décembre 1603, et par Louis XIII le 14 février 1612 : de sorte que notre corps est responsable des livres de chacun de nos pères. Cela est particulier à notre Compagnie ; et de là vient qu'il ne sort aucun ouvrage de chez nous qui n'ait l'esprit de la Société. Voilà ce qu'il était à propos de vous apprendre. Mon père, lui dis-je, vous m'avez fait plaisir, et je suis fâché seulement de ne l'avoir pas su plus tôt ; car cette connaissance engage à avoir bien plus d'attention pour vos auteurs. Je l'eusse fait, dit-il, si l'occasion s'en fût offerte ; mais profitez-en à l'avenir, et continuons notre sujet ⁽³⁾.

Je crois vous avoir ouvert des moyens d'assurer son salut assez faciles, assez sûrs et en assez grand nombre : mais nos pères souhaiteraient bien qu'on n'en demeurât pas à ce premier degré, où l'on ne fait que ce qui est exactement nécessaire pour le salut. Comme ils aspirent sans cesse à la plus grande gloire de Dieu, ils voudraient élever les hommes à une vie plus pieuse. Et parce que les gens du monde sont d'ordinaire détournés de la dévotion par l'étrange idée qu'on leur en a donnée, nous avons cru¹ qu'il était d'une extrême importance de détruire ce premier obstacle ; et c'est en quoi le P. le Moine a acquis beaucoup de réputation par le livre de LA DÉVOTION AISÉE, qu'il a fait à ce dessein. C'est là qu'il fait une peinture tout à fait charmante de la dévotion. Jamais personne ne l'a connue comme lui. Apprenez-le par les premières paroles de cet

¹ A, B and C, nos pères ont cru.

ouvrage : "La vertu ne s'est encore montrée à personne ; on
 "n'en a point fait de portrait qui lui ressemble. Il n'y a rien
 "d'étrange qu'il y ait eu si peu de presse à grimper sur son
 "rocher. On en a fait une fâcheuse qui n'aime que la solitude ;
 "on lui a associé la douleur et le travail ; et enfin on l'a faite
 "ennemie des divertissements et des jeux, qui sont la fleur de
 "la joie et l'assaisonnement de la vie." C'est ce qu'il dit
 page 92. LETTER
IX.

Mais, mon père, je sais bien au moins qu'il y a de grands saints dont la vie a été extrêmement austère. Cela est vrai, dit-il ; mais aussi "il s'est toujours vu des saints polis, et des dévots civilisés," selon ce père, page 191 ; et vous verrez, p. 86, que la différence de leurs mœurs vient de celle de leurs humeurs. Écoutez-le. "Je ne nie pas qu'il ne se voie des dévots qui sont pâles et mélancoliques de leur complexion, qui aiment le silence et la retraite, et qui n'ont que du flegme dans les veines et de la terre sur le visage. Mais il s'en voit aussi d'autres qui sont d'une complexion plus heureuse, et qui ont abondance de cette humeur douce et chaude, et de ce sang bénin et rectifié qui fait la joie."

Vous voyez de là que l'amour de la retraite et du silence n'est pas commun à tous les dévots ; et que, comme je vous le disais, c'est l'effet de leur complexion plutôt que de la piété. Au lieu que ces mœurs austères dont vous parlez sont proprement le caractère d'un sauvage et d'un farouche. Aussi vous les verrez placées entre les mœurs ridicules et brutales d'un fou mélancolique, dans la description que le père le Moine en a faite au 7^e livre de ses *Peintures Morales*. En voici quelques traits : "Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature. Il croirait s'être chargé d'un fardeau incommode, s'il avait pris quelque matière de plaisir pour soi. Les jours de fêtes, il se retire parmi les morts. Il s'aime mieux dans un tronc d'arbre ou dans une grotte, que dans un palais ou sur un trône. Quant aux affronts et aux injures, il y est aussi insensible que s'il avait des yeux et des oreilles de statue. L'honneur et la gloire sont des idoles qu'il ne connaît point, et pour lesquelles il n'a point d'encens à offrir. Une belle per-

LETTER
IX.

“sonne lui est un spectre. Et ces visages impérieux et sou-
“verains, ces agréables tyrans qui font partout des esclaves
“volontaires et sans chaînes, ont le même pouvoir sur ses yeux
“que le soleil sur ceux des hiboux, etc.⁽⁴⁾”

Mon révérend père, je vous assure que, si vous ne m'aviez dit que le père le Moine est l'auteur de cette peinture, j'aurais dit que c'eût été quelque impie qui l'aurait faite à dessein de tourner les saints en ridicule. Car, si ce n'est là l'image d'un homme tout à fait détaché des sentiments auxquels l'Évangile oblige de renoncer, je confesse que je n'y entends rien. Voyez donc, dit-il, combien vous vous y connaissez peu, car ce sont là “des traits d'un esprit faible et sauvage, qui n'a pas les affec-
“tions honnêtes et naturelles qu'il devrait avoir,” comme le père le Moine le dit à la fin de cette description. C'est par ce moyen qu'il “enseigne la vertu et la philosophie chrétienne,” selon le dessein qu'il en avait dans cet ouvrage, comme il le déclare dans l'avertissement. Et en effet on ne peut nier que cette méthode de traiter de la dévotion n'agrée tout autrement au monde que celle dont on se servait avant nous. Il n'y a point de comparaison, lui dis-je, et je commence à espérer que vous me tiendrez parole. Vous le verrez bien mieux dans la suite, dit-il ; je ne vous ai encore parlé de la piété qu'en général. Mais, pour vous faire voir en détail combien nos pères en ont ôté de peines, n'est-ce pas une chose bien pleine de consolation pour les ambitieux, d'apprendre qu'ils peuvent conserver une véritable dévotion avec un amour désordonné pour les grandeurs ? Eh quoi ! mon père, avec quelque excès qu'ils les recherchent ? Oui, dit-il ; car ce ne serait toujours que péché véniel, à moins qu'on désirât¹ les grandeurs pour offenser Dieu ou l'État plus commodément. Or les péchés véniels n'empêchent pas d'être dévot, puisque les plus grands saints n'en sont pas exempts. Écoutez donc Escobar, tr. 5, ex. 5, n. 154 : “L'ambition, qui est
“un appétit désordonné des charges et des grandeurs, est de soi-
“même un péché véniel : mais, quand on désire ces grandeurs

¹ So in A, B, C, D. Modern editors have supplied the *ne* which, at the time Pascal wrote, was not yet uniformly employed after *à moins* and similar expressions.

“pour nuire à l'État, ou pour avoir plus de commodité d'offenser Dieu, ces circonstances extérieures le rendent mortel.”

LETTER
IX.

Cela est assez commode¹, mon père. Et n'est-ce pas encore, continua-t-il, une doctrine bien douce pour les avares, de dire, comme fait Escobar, au tr. 5, ex. 5, n. 154 : “Je sais que les riches ne pèchent point mortellement, quand ils ne donnent point l'aumône de leur superflu dans les grandes nécessités des pauvres : *Scio in gravi pauperum necessitate divites non dando superflua, non peccare mortaliter* (5)?” En vérité, lui dis-je, si cela est, je vois bien que je ne me connais guère en péchés. Pour vous le montrer encore mieux, dit-il, ne pensez-vous pas que la bonne opinion de soi-même, et la complaisance qu'on a pour ses ouvrages, est un péché des plus dangereux ? et ne serez-vous pas bien surpris si je vous fais voir qu'encore même que cette bonne opinion soit sans fondement, c'est si peu un péché, que c'est au contraire un don de Dieu ? Est-il possible, mon père ! Oui, dit-il, et c'est ce que nous a appris notre grand père Garasse, dans son livre français intitulé *Somme des vérités capitales de la religion*, p. 2, p. 419. “C'est un effet, dit-il, de la justice commutative, que tout travail honnête soit récompensé ou de louange, ou de satisfaction... Quand les bons esprits font un ouvrage excellent, ils sont justement récompensés par les louanges publiques. Mais quand un pauvre esprit travaille beaucoup pour ne rien faire qui vaille, et qu'il ne peut ainsi obtenir des louanges publiques ; afin que son travail ne demeure pas sans récompense, Dieu lui en donne une satisfaction personnelle qu'on ne peut lui envier sans une injustice plus que barbare. C'est ainsi que Dieu, qui est juste, donne aux grenouilles de la satisfaction de leur chant(6).”

Voilà, lui dis-je, de belles décisions en faveur de la vanité, de l'ambition, et de l'avarice. Et l'envie, mon père, sera-t-elle plus difficile à excuser ? Ceci est délicat, dit le père. Il faut user de la distinction du père Bauny, dans sa *Somme des péchés*. Car son sentiment, c. 7, p. 123, de la cinquième et sixième édition, est que “l'envie du bien spirituel du prochain est mor-

¹ A, B and C, *cela commence bien*.

LETTER
IX.

"telle," mais que "l'envie du bien temporel n'est que vénielle." Et par quelle raison, mon père? Écoutez-la, me dit-il. "Car "le bien qui se trouve ès choses temporelles est si mince, et de "si peu de conséquence pour le ciel, qu'il est de nulle considération devant Dieu et ses saints." Mais, mon père, si ce bien est si *mince* et de si petite considération, comment permettez-vous de tuer les hommes pour le conserver? Vous prenez mal les choses, dit le père: on vous dit que le bien est de nulle considération devant Dieu, mais non pas devant les hommes. Je ne pensais pas à cela, lui dis-je; et j'espère que, par ces distinctions-là, il ne restera plus de péchés mortels au monde. Ne pensez pas cela, dit le père; car il y en a qui sont toujours mortels de leur nature, comme par exemple la paresse.

O mon père! lui dis-je, toutes les commodités de la vie sont donc perdues? Attendez, dit le père; quand vous aurez vu la définition de ce vice, qu'Escobar en donne¹, tr. 2, ex. 2, n. 81, peut-être en jugerez-vous autrement: écoutez-la. "La paresse "est une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles, comme serait de s'affliger de ce que les sacrements sont "la source de la grâce; et c'est un péché mortel." O mon père! lui dis-je, je ne crois pas que personne se soit jamais avisé² d'être paresseux en cette sorte. Aussi, dit le père, Escobar dit ensuite, n. 105: "J'avoue qu'il est bien rare que personne "tombe jamais dans le péché de paresse." Comprenez-vous bien par là combien il importe de bien définir les choses? Oui, mon père, lui dis-je, et je me souviens sur cela de vos autres définitions de l'assassinat, du guet-apens, et des biens superflus. Et d'où vient, mon père, que vous n'étendez pas cette méthode à toutes sortes de cas, pour donner à tous les péchés des définitions de votre façon, afin qu'on ne péchât plus en satisfaisant ses plaisirs³?

Il n'est pas toujours nécessaire, me dit-il, de changer pour cela les définitions des choses. Vous l'allez voir sur le sujet de la bonne chère, qui passe pour un des plus grands plaisirs³ de la

¹ So in all the editions. This employment of the particle *en* is now obsolete.

² A, B and C, "que personne ait jamais été assez bizarre pour s'aviser..."

³ Ibid, "qui est sans doute un..."

vie, et qu'Escobar permet en cette sorte, n. 102, dans la *Pratique selon notre Société*: "Est-il permis de boire et de manger tout son soûl sans nécessité, et pour la seule volupté? Oui certainement, selon Sanchez, pourvu que cela ne nuise point à la santé, parce qu'il est permis à l'appétit naturel de jouir des actions qui lui sont propres: *An comedere et bibere usque ad satietatem absque necessitate, ob solam voluptatem, sit peccatum? Cum Sanctio negative respondeo, modo non obsit valetudini, quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui* (8)." O mon père! lui dis-je, voilà le passage le plus complet et le principe le plus achevé de toute votre morale, et dont on peut tirer d'aussi commodes conclusions. Eh quoi! la gourmandise n'est donc pas même un péché véniel? Non pas, dit-il, en la manière que je viens de dire; mais elle serait péché véniel selon Escobar, n. 56, "si, sans aucune nécessité, on se gorgeait du boire et du manger jusqu'à vomir: *si quis se usque ad vomitum ingurgitet* (9)."

Cela suffit sur ce sujet; et je veux maintenant vous parler des facilités que nous avons apportées pour faire éviter les péchés dans les conversations et dans les intrigues du monde. Une chose des plus embarrassantes qui s'y trouve est d'éviter le mensonge, et surtout quand on voudrait bien faire accroire une chose fausse. C'est à quoi sert admirablement notre doctrine des équivoques, par laquelle "il est permis d'user de termes ambigus, en les faisant entendre en un autre sens qu'on ne les entend soi-même," comme dit Sanchez, *Op. mor.*, p. 2, l. 3, c. 6, n. 13. Je sais cela, mon père, lui dis-je. Nous l'avons tant publié, continua-t-il, qu'à la fin tout le monde en est instruit (10). Mais savez-vous bien comment il faut faire quand on ne trouve point de mots équivoques? Non, mon père. Je m'en doutais bien, dit-il; cela est nouveau: c'est la doctrine des restrictions mentales. Sanchez la donne au même lieu: "On peut jurer, dit-il, qu'on n'a pas fait une chose, quoiqu'on l'ait faite effectivement, en entendant en soi-même qu'on ne l'a pas faite un certain jour, ou avant qu'on fût né, ou en sous-entendant quelque autre circonstance pareille, sans que les paroles dont on se sert aient aucun sens qui le puisse faire

LETTER
IX.

“connaître. Et cela est fort commode en beaucoup de rencontres, et est toujours très-juste quand cela est nécessaire ou utile pour la santé, l'honneur, ou le bien (11).”

Comment ! mon père, et n'est-ce pas là un mensonge, et même un parjure ? Non, dit le père : Sanchez le prouve au même lieu, et notre père Filiutius aussi, t. II, tr. 25, ch. 11, n. 331 ; parce, dit-il, que c'est “l'intention qui règle la qualité de l'action.” Et il y donne encore, n. 328, un autre moyen plus sûr d'éviter le mensonge. C'est qu'après avoir dit tout haut, *Je jure que je n'ai point fait cela*, on ajoute tout bas, *aujourd'hui* ; ou qu'après avoir dit tout haut, *Je jure*, on dise tout bas, *que je dis* ; et que l'on continue ensuite tout haut, *que je n'ai point fait cela*. Vous voyez bien que c'est dire la vérité. Je l'avoue, lui dis-je ; mais nous trouverions peut-être que c'est dire la vérité tout bas, et un mensonge tout haut : outre que je craindrais que bien des gens n'eussent pas assez de présence d'esprit pour se servir de ces méthodes. Nos pères, dit-il, ont enseigné au même lieu, en faveur de ceux qui ne sauraient pas user de ces restrictions¹, qu'il leur suffit pour ne point mentir, de dire simplement qu'ils *n'ont point fait* ce qu'ils ont fait, “pourvu qu'ils aient en général l'intention de donner à leurs discours le sens qu'un habile homme y donnerait.”

Dites la vérité : il vous est arrivé bien des fois d'être embarrassé, manque de cette connaissance ? Quelquefois, lui dis-je. Et n'avouerez-vous pas de même, continua-t-il², qu'il serait souvent bien commode d'être dispensé en conscience de tenir de certaines paroles qu'on donne ? Ce serait, lui dis-je, mon père, la plus grande commodité du monde. Écoutez donc Escobar au tr. 3, ex. 3, n. 48, où il donne cette règle générale : “Les promesses n'obligent point, quand on n'a point intention de s'obliger en les faisant. Or il n'arrive guère qu'on ait cette intention, à moins que l'on les confirme par serment ou par contrat : de sorte que quand on dit simplement, *Je le ferai*, on entend qu'on le fera si on ne change de volonté ; car on ne veut pas se priver par là de sa liberté.” Il en donne d'autres

¹ A, B and C, “qui ne sauraient trouver ces restrictions.”

² A, B and C, omit *continua-t-il*.

que vous y pouvez voir vous-même ; et il dit à la fin que "tout
 "cela est pris de Molina et de nos autres auteurs : *Omnia ex* LETTER
"Molina et aliis." Et ainsi on n'en peut pas douter (12). IX.

O mon père ! lui dis-je, je ne savais pas que la direction d'intention eût la force de rendre les promesses nulles. Vous voyez, dit le père, que voilà une grande facilité pour le commerce du monde. Mais ce qui nous a donné le plus de peine a été de régler les conversations entre les hommes et les femmes : car nos pères sont plus réservés sur ce qui regarde la chasteté. Ce n'est pas qu'ils ne traitent des questions assez curieuses et assez indulgentes, et principalement pour les personnes mariées ou fiancées. J'appris sur cela les questions les plus extraordinaires¹ qu'on puisse s'imaginer. Il m'en donna de quoi remplir plusieurs lettres : mais je ne veux pas seulement en marquer les citations, parce que vous faites voir mes lettres à toutes sortes de personnes ; et je ne voudrais pas donner l'occasion de cette lecture à ceux qui n'y chercheraient que leur divertissement (13).

La seule chose que je puisse vous marquer de ce qu'il me montra dans leurs livres, même français, est ce que vous pouvez voir dans la *Somme des péchés* du père Bauny, p. 165, de certaines petites privautés qu'il y explique², pourvu qu'on dirige bien son intention, *comme à passer pour galant* : et vous serez surpris d'y trouver, p. 148, un principe de morale touchant le pouvoir qu'il dit que les filles ont de disposer de leur virginité sans leurs parents ; voici ses termes : "Quand cela se fait du
 "consentement de la fille, quoique le père ait sujet de s'en
 "plaindre. Ce n'est pas néanmoins que ladite fille, ou celui à
 "qui elle s'est prostituée, lui aient fait aucun tort, ou violé
 "pour son égard la justice : car la fille est en possession de sa
 "virginité, aussi bien que de son corps ; elle en peut faire ce
 "que bon lui semble, à l'exclusion de la mort ou du retranche-
 "ment de ses membres." Jugez par là du reste (14). Je me souvins, sur cela, d'un passage d'un poète païen qui a été

¹ A, B and C add *et les plus brutales*.

² In a copy of A collated by M. Lesieur there is a MS. note : "*et qu'il per-
 met,*" which Nicole seems to have followed in his translation : "*que ille et
 explicat et excusat.*"

LETTER
IX.

meilleur casuiste que ces pères, puisqu'il a dit que "la virginité d'une fille ne lui appartient pas tout entière; qu'une partie appartient au père et l'autre à la mère, sans lesquels elle n'en peut disposer, même pour le mariage." Et je doute qu'il y ait aucun juge qui ne prenne pour une loi le contraire de cette maxime du père Bauny.

Voilà tout ce que je puis dire de tout ce que j'entendis, et qui dura si longtemps, que je fus obligé de prier enfin le père de changer de matière. Il le fit, et m'entretint de leurs règlements pour les habits des femmes en cette sorte. Nous ne parlerons point, dit-il, de celles qui auraient l'intention impure; mais pour les autres, Escobar dit au tr. 1, ex. 8, n. 5: "Si on se pare sans mauvaise intention, mais seulement pour satisfaire l'inclination naturelle qu'on a à la vanité, *ob naturalem fastus inclinationem*, ou ce n'est qu'un péché véniel, ou ce n'est point péché du tout." Et le père Bauny, en sa *Somme des péchés*, c. 46, p. 1094, dit que "bien que la femme eût connaissance du mauvais effet que sa diligence à se parer opérerait et au corps et en l'âme de ceux qui la contempleraient ornée de riches et précieux habits, qu'elle ne pécherait néanmoins en s'en servant." Et il cite entre autres notre père Sanchez pour "être du même avis (15).

Mais, mon père, que répondent donc vos auteurs aux passages de l'Écriture qui parlent avec tant de véhémence contre les moindres choses de cette sorte? Lessius, dit le père, y a doctement satisfait, de *Just.*, l. 4, c. 4, d. 14, n. 114, en disant que "ces passages de l'Écriture n'étaient des préceptes qu'à l'égard des femmes de ce temps-là, pour donner par leur modestie un exemple d'édification aux païens." Et d'où a-t-il pris cela, mon père? Il n'importe pas d'où il l'ait pris; il suffit que les sentiments de ces grands hommes-là sont toujours probables d'eux-mêmes. Mais le père le Moyne a apporté une modération à cette permission générale, car il ne le veut point du tout souffrir aux vieilles: c'est dans sa *Dévotion aisée*, et entre autres p. 127, 157, 163. "La jeunesse, dit-il, peut être parée de droit naturel. Il peut être permis de se parer en un âge qui est la fleur et la verdure des ans. Mais il en faut de-

“meurer là : le contre-temps serait étrange de chercher des roses sur la neige. Ce n’est qu’aux étoiles qu’il appartient d’être toujours au bal, parce qu’elles ont le don de jeunesse perpétuelle. Le meilleur donc en ce point serait de prendre conseil de la raison et d’un bon miroir, de se rendre à la bienséance et à la nécessité, et de se retirer quand la nuit approche.” Cela est tout à fait judicieux, lui dis-je. Mais, continua-t-il, afin que vous voyiez combien nos pères ont eu soin de tout, je vous dirai que, donnant permission aux femmes de jouer, et voyant que cette permission leur serait souvent inutile si on ne leur donnait aussi le moyen d’avoir de quoi jouer, ils ont établi une autre maxime en leur faveur, qui se voit dans Escobar, au chap. *du Larcin*, tr. 1, ex. 9, n. 13 : “Une femme, dit-il, peut jouer, et prendre pour cela de l’argent à son mari¹.”

En vérité, mon père, cela est bien achevé. Il y a bien d’autres choses néanmoins, dit le père : mais il faut les laisser, pour parler des maximes plus importantes, qui facilitent l’usage des choses saintes, comme, par exemple, la manière d’assister à la messe. Nos grands théologiens Gaspard Hurtado, *de Sacram.*, t. II, *de Sacrif. Miss.* d. 5, diff. 2, et Conink, *de Sacram.*, q. 83, a. 6, n. 297, ont enseigné sur ce sujet qu’il “suffit d’être présent à la messe de corps, quoiqu’on soit absent d’esprit, pourvu qu’on demeure dans une contenance respectueuse extérieurement⁽¹⁶⁾.” Et Vasquez passe plus avant, car il dit “qu’on satisfait au précepte d’ouïr la messe, encore même qu’on ait l’intention de n’en rien faire.” Tout cela est aussi dans Escobar, t. 1, ex. 11, n. 74 et 107 ; et encore au tr. 1, ex. 1, n. 116, où il l’explique par l’exemple de ceux qu’on mène à la messe par force, et qui ont l’intention expresse de ne la point entendre. Vraiment, lui dis-je, je ne le croirais jamais, si un autre me le disait. En effet, dit-il, cela a quelque besoin de l’autorité de

¹ A, B and C conclude the paragraph thus :—“Je vous dirai que, parce qu’il serait souvent inutile aux jeunes femmes d’avoir la permission de se parer, si on ne leur donnait aussi le moyen d’en faire la dépense, on a établi une autre maxime en leur faveur, qui se voit dans Escobar, au chapitre du Larcin, tr. 1, ex. 9, n. 13, etc.”

LETTER
IX.

ces grands hommes ; aussi bien que ce que dit Escobar, au tr. 1, ex. 11, n. 31 : “ Qu’une méchante intention, comme de regarder “ des femmes avec un désir impur, jointe à celle d’ouïr la messe “ comme il faut, n’empêche pas qu’on n’y satisfasse : *Nec obest “ alia prava intentio, ut aspiciendi libidinose feminas* (17).”

Mais on trouve encore une chose commode dans notre savant Turrianus, *Select.*, p. 2, d. 16, dub. 7 : “ Qu’on peut ouïr la “ moitié d’une messe d’un prêtre, et ensuite une autre moitié “ d’un autre ; et même qu’on peut ouïr d’abord la fin de l’une, “ et ensuite le commencement d’une autre.” Et je vous dirai de plus qu’on a “ permis encore d’ouïr deux moitiés de messe en “ même temps de deux différents prêtres, lorsque l’un com- “ mence la messe quand l’autre en est à l’élévation ; parce qu’on “ peut avoir l’attention à ces deux côtés à la fois, et que deux “ moitiés de messe font une messe entière : *Dux medietates “ unam missam constituunt.*” C’est ce qu’ont décidé nos pères Bauny, t. I, tr. 6, q. 9, p. 312 ; Hurtado, *de Sacr.*, t. II, *de Sacrif. Miss.*, d. 5, diff. 4 ; Azorius, t. I, l. 7, c. 3, q. 3 ; Escobar, tr. 1, ex. 11, n. 73, dans le chapitre de la *Pratique pour ouïr la messe selon notre Société*. Et vous verrez les conséquences qu’il en tire, dans ce même livre des éditions de Lyon, des années 1644 et 1646, en ces termes : “ De là je conclus que vous pouvez ouïr la messe en “ très-peu de temps, si, par exemple, vous rencontrez quatre “ messes à la fois qui soient tellement assorties, que, quand l’une “ commence, l’autre soit à l’Évangile, une autre à la consécra- “ tion, et la dernière à la communion (18).” Certainement, mon père, on entendra la messe dans Notre-Dame en un instant par ce moyen. Vous voyez donc, dit-il, qu’on ne pouvait pas mieux faire pour faciliter la manière d’ouïr la messe (19).

Mais je veux vous faire voir maintenant comment on a adouci l’usage des sacrements, et surtout de celui de la pénitence : car c’est là où vous verrez la dernière bénignité de la conduite de nos pères ; et vous admirerez que la dévotion, qui étonnait tout le monde, ait pu être traitée par nos pères “ avec “ une telle prudence, qu’ayant abattu cet épouvantail que les “ démons avaient mis à sa porte, *ils l’aient rendue* plus facile “ que le vice, et plus aisée que la volupté ; *en sorte que* le simple

“vivre est incomparablement plus malaisé que le bien vivre,” pour user des termes du père le Moine, p. 244 et 291 de sa *Dévotion aisée*. N'est-ce pas là un merveilleux changement? En vérité, lui dis-je, mon père, je ne puis m'empêcher de vous dire ma pensée. Je crains que vous ne preniez mal vos mesures, et que cette indulgence ne soit capable de choquer plus de monde que d'en attirer. Car la messe, par exemple, est une chose si grande et si sainte, qu'il suffirait, pour faire perdre à vos auteurs toute créance dans l'esprit de plusieurs personnes, de leur montrer de quelle manière ils en parlent. Cela est bien vrai, dit le père, à l'égard de certaines gens: mais ne savez-vous pas que nous nous accommodons à toute sorte de personnes? Il semble que vous ayez perdu la mémoire de ce que je vous ai dit si souvent sur ce sujet. Je veux donc vous en entretenir la première fois à loisir, en différant pour cela notre entretien des adoucissements de la confession. Je vous le ferai si bien entendre, que vous ne l'oublierez jamais. Nous nous séparâmes là-dessus; et ainsi je m'imagine que notre première conversation sera de leur politique. Je suis, etc.¹

NOTES ON LETTER IX.

(1) The quotations from Barry and Binet in this Letter are especially interesting from a literary point of view, shewing the last relics of the Old French in contrast with the New Language. For instance, *voire*, in the sense of *même*, is never found after Pascal.

(2) Pascal is naturally cautious in his treatment of Mariolatry, considering its strong position in the Roman Church before the foundation of the Society of Jesus. All that could be justly attributed to its writers was their usual habit of exaggerating or even caricaturing a dominant movement. For we find from the *Atlas Marianus* (1673) that, not a generation after the *Provinciales*, there were no less than 1200 images of the Virgin

¹ A, B and C add a *post-scriptum*: “Depuis que j'ai écrit cette lettre, j'ai vu “le livre du *Paradis ouvert par cent dévotions aisées à pratiquer*, par le père Barry; et celui de la *Marque de Prédestination*, par le père Binet: ce sont des “pièces dignes d'être vues.”

supposed to possess miraculous powers. That the attempted distinction between *λατρεία* and *προσκύνησις* in the Greek, and *Latria*, *Dulia*, and *Hyperdulia* in the Latin Church totally failed to ward off the most serious abuses, needs no proof. Not a few protests, besides those of Pascal, came from the ranks of the Roman Church itself, e.g. Widenfeld's *Monita salutaria a B. V. ad indiscretos cultores*. (Colon. 1673.)

(3) The Apologists for the Society deny that any real responsibility was assumed by the whole body for the utterances of individual writers, although they admit that a formal approbation from the Provincial was in all cases required. The Provincial, on his side, delegated the office to two or three theologians, who were the real censors. If this was the fact, it seems difficult to justify the official language of the Constitutions, which clearly gave an authority to the books which they did not possess. Cf. Pars iv. c. 6, § 16, note: "*intelligi tamen oportet, à nemine librum ullum sine examinatione, et approbatione speciali Præpositi Generalis, publicari debere.*" And this is repeated as emphatically, vii. 4, § 11: "*in lucem edere non debet aliqua scripta, nisi prius Præpos. Gen. ea videat, et legi ac examinari faciat; ut, si ad ædificationem fore videbuntur, et non aliter, in publicum prodeant.*" The method of examination is stated in the 3rd Part, (cap. i. § 18), where it is expressly provided that "*doctrinæ differentes non admittantur...sine approbatione atque consensu P. G.*"; and elsewhere, "*Unio et conformitas mutua diligentissimè curanda est.*" The fullest responsibility is here claimed, and Pascal's language is abundantly justified.

(4) [On Le Moyne see Index of Authors.] He is a favourable representative of the contemporary Jesuit culture, agreeable, polished, but without genius. To suppose with Maynard (i. 410, note) that it was the satirical sketch of a Port Royal *Solitaire* which excited Pascal's strictures, is hardly necessary. The whole Epicurean tone of Le Moyne's ethical principle would disgust the friend of Arnauld and Singlin, as much as his literary *minauderies*. But it is quite clear that the *Dévotion aisée* was a long pamphlet against Jansenistic severity of direction.

(5) See *supra*, note 13 on Letter VI. Maynard admits that Escobar "*a tort en principe*" (i. 415).

(6) Garasse would not have been called "*un docteur grave*" even by his friends, and was hardly worthy of mention in the Letters.

(7) Escobar's words "*ex eo quod sint res spirituales*," do not necessarily bear the ridiculous sense Pascal attributes to them. And those versed in the Scholastic ethics are aware that "*Accedia*" always occupied a prominent place in their categories.

(8) This proposition was condemned *totidem verbis* by the 8th Article of Innocent XI. (Cf. Appendix D.) The "*Sanctius*" was not the author

of the *de Matrimonio*, but Juan Sanchez, not a Jesuit. Maynard remarks: "Sans vouloir excuser Escobar, remarquons *pourtant* qu'il ne parle en cet endroit que d'une satiété qui serait permise, ...lors même qu'elle va jusqu'au vomissement, si elle avait un motif honnête." (I. 419, note.)

(9) Busembaum, an author never mentioned by Pascal, although his *Medulla theologiæ moralis* had obtained many editions when the Letters were written, fully supports Escobar. (" *Hinc probabile est, veniale tantum esse usque ad vomitum se cibo et potu implere, idque etiam, si quis vomat, ut iterato possit bibere.*" (Dub. v. Art. 1.)

(10) [On the doctrine of Mental Reservations and Equivocation, see Introduction III.] The clearest exposition is furnished by the famous controversy which led to the publication of the *Apologia pro vita sua*.

(11) Pascal's quotation from Sanchez is not to be found continuously in that author's *Summa*, but is made up of various detached sentences from the 13th and 26th sections of the IIIrd Book, 6th chapter. It very fairly gives the gist of the *principle*, which is afterwards hedged round by distinctions and restrictions.

(12) The limits of a note do not permit of any comparison of the teaching of Fathers and Canonists upon the wide question of Contracts. It is sufficient to admit that many writers before the Jesuits had included an *animus obligandi* among the conditions of a valid promise. But few would have endorsed Escobar's distinction between a promise, and a "proposal to do the thing" (*sed solum proposuisti facere*).

(13) As to Pascal's reserve, see Introduction. Maynard, who declares that "*il y a infamie dans ces réticences,*" must have been fully satisfied by many other works, from the *Morale Pratique* down to his own time. (I. 428.)

(14) Bauny is not so absolutely cynical as might be inferred from Pascal's selection of this most objectionable passage. He is dealing with the question of compensation according to strict rules of justice.

(15) The quotation from Sanchez is taken from his *Summa* (lib. I. c. 6, n. 16 and 17).

(16) This is of course the crucial question of the *opus operatum*, on which the Jesuits, according to their wont, favoured the extreme anti-Protestant tendency. It would be wrong, however, to suppose that the Jansenists were alone in the Roman Church in maintaining the necessity of a concurrent subjective devotion during the hearing of the Mass. As to the distinction of the exterior and interior tribunals, suggested here by Maynard (I. 435), see Introduction III.

(17) "Cette vilaine proposition est inexcusable, bien qu'elle suive assez logiquement du sentiment que l'Église ne commande pas les actes intérieurs." (Maynard, I. 437.)

(18) These words were expunged in later editions. But they are clearly only a very rigid conclusion from the principle of *opus operatum*.

(19) The 53rd *Thesis* condemned by Innocent XI in 1679, expressed the sense of Escobar's teaching :—"Satisfecit præcepto Ecclesiæ de audiendo Sacro, qui duas ejus partes, immò quatuor simul à diversis Celebrantibus audit."

DIXIÈME LETTRE¹.

De Paris, ce 2 août 1656.

MONSIEUR,

Ce n'est pas encore ici la politique de la Société, mais c'en est un des plus grands principes. Vous y verrez les adoucissements de la confession, qui sont assurément le meilleur moyen que ces pères aient trouvé pour attirer tout le monde et ne rebuter personne. Il fallait savoir cela avant que de passer outre; et c'est pourquoi le père trouva à propos de m'en instruire en cette sorte.

Vous avez vu, me dit-il, par tout ce que je vous ai dit jusques ici, avec quel succès nos pères ont travaillé à découvrir, par leurs lumières, qu'il y a un grand nombre de choses permises qui passaient autrefois pour défendues; mais parce qu'il reste encore des péchés qu'on n'a pu excuser, et que l'unique remède en est la confession, il a été bien nécessaire d'en adoucir les difficultés par les voies que j'ai maintenant à vous dire. Et ainsi, après vous avoir montré dans toutes nos conversations précédentes comment on a soulagé les scrupules qui troublaient les consciences, en faisant voir que ce qu'on croyait mauvais ne l'est pas, il reste à vous montrer en celle-ci la manière d'expier facilement ce qui est véritablement péché, en rendant la confession aussi aisée qu'elle était difficile autrefois. Et par quel moyen, mon père? C'est, dit-il, par ces subtilités admirables qui sont propres à notre Compagnie, et que nos pères de Flandre

¹ The modern editions have the heading:—"Adoucissements que les Jésuites ont apportés au sacrements de pénitence par leurs maximes touchant la confession, la satisfaction, l'absolution, les occasions prochaines de pécher, la contrition, et l'amour de Dieu."

LETTER
X.

appellent, dans *l'Image de notre premier siècle*, l. 3, or. 1, p. 408, de "pieuses et saintes finesses," et un "saint artifice de dévotion : *piam et religiosam calliditatem, et pietatis solertiam*," au l. 3, c. 8. C'est par le moyen de ces inventions que "les crimes s'expiant aujourd'hui *alacrius*, avec plus d'allégresse et d'ardeur qu'ils ne se commettaient autrefois ; en sorte que plusieurs personnes effacent leurs taches aussi promptement qu'ils les contractent : *plurimi vix citius maculas contrahunt, quam eluunt*," comme il est dit au même lieu. Apprenez-moi donc, je vous prie, mon père, ces finesses si salutaires. Il y en a plusieurs, me dit-il ; car, comme il se trouve beaucoup de choses pénibles dans la confession, on a apporté des adoucissements à chacune. Et parce que les principales peines qui s'y rencontrent sont la honte de confesser de¹ certains péchés, le soin d'en exprimer les circonstances, la pénitence qu'il en faut faire, la résolution de n'y plus tomber, la fuite des occasions prochaines qui y engagent, et le regret de les avoir commis ; j'espère vous montrer aujourd'hui qu'il ne reste presque rien de fâcheux en tout cela, tant on a eu soin d'ôter toute l'amertume et toute l'aigreur d'un remède si nécessaire.

Car, pour commencer par la peine qu'on a de confesser de¹ certains péchés ; comme vous n'ignorez pas qu'il est souvent assez important de se conserver dans l'estime de son confesseur, n'est-ce pas une chose bien commode de permettre, comme font nos pères, et entre autres Escobar, qui cite encore Suarez, tr. 7, ex. 4, n. 135, d'avoir "deux confesseurs, l'un pour les péchés mortels, et l'autre pour les véniels, afin de se maintenir en bonne réputation auprès de son confesseur ordinaire, *uti bonam famam apud ordinarium tueatur*, pourvu qu'on ne prenne pas de là occasion de demeurer dans le péché mortel ?" Et il donne ensuite un autre subtil moyen pour se confesser d'un péché, même à son confesseur ordinaire², sans qu'il s'aperçoive qu'on l'a commis depuis la dernière confession. "C'est, dit-il, de faire une confession générale, et de confondre ce dernier péché avec les autres dont on s'accuse en gros." Il dit encore

¹ A, B and C, "de confesser certains péchés."

² Ibid. "à son confesseur ordinaire même."

la même chose, *in Princ.*, ex. 2, n. 73. Et vous avouerez, je m'assure, que cette décision du père Bauny, *Théol. mor.*, t. 1, tr. 4, q. 15, p. 137, soulage encore bien la honte qu'on a de confesser ses rechutes : "Que, hors de certaines occasions, qui n'ar-
rivent que rarement, le confesseur n'a pas droit de demander
"si le péché dont on s'accuse est un péché d'habitude ; et qu'on
"n'est pas obligé de lui répondre sur cela, parce qu'il n'a pas
"droit de donner à son pénitent la honte de déclarer ses rechutes
"fréquentes(1)."

LETTER
X.

Comment, mon père ! j'aimerais autant dire qu'un médecin n'a pas droit de demander à son malade s'il y a longtemps qu'il a la fièvre. Les péchés ne sont-ils pas tout différents selon ces différentes circonstances ? et le dessein d'un véritable pénitent ne doit-il pas être d'exposer tout l'état de sa conscience à son confesseur, avec la même sincérité et la même ouverture de cœur que s'il parlait à Jésus-Christ, dont le prêtre tient la place ? Or¹ n'est-on pas bien éloigné de cette disposition quand on cache ses rechutes fréquentes, pour cacher la grandeur de son péché ? Je vis le bon père embarrassé là-dessus : de sorte qu'il pensa à éluder cette difficulté plutôt qu'à la résoudre, en m'apprenant une autre de leurs règles, qui établit seulement un nouveau désordre, sans justifier en aucune sorte cette décision du père Bauny, qui est, à mon sens, une de leurs plus pernicieuses maximes, et des plus propres à entretenir les viciieux dans leurs mauvaises habitudes. Je demeure d'accord, me dit-il, que l'habitude augmente la malice du péché, mais elle n'en change pas la nature : et c'est pourquoi on n'est pas obligé à s'en confesser, selon la règle de nos pères, qu'Escobar rapporte, *in Princ.*, ex. 2, n. 39 : "Qu'on n'est obligé de con-
fesser que les circonstances qui changent l'espèce du péché, et
"non pas celles qui l'aggravent(2)."

C'est selon cette règle que notre père Granados dit, *in 5 part.*, cont. 7, t. 9, d. 9, n. 22, que "si on a mangé de la viande
"en carême, il suffit de s'accuser d'avoir rompu le jeûne, sans
"dire si c'est en mangeant de la viande, ou en faisant deux

¹ A, B and C, *Et n'est-on pas...*

LETTER
X.

“repas maigres.” Et, selon notre père Reginaldus, tr. 1, l. 6, c. 4, n. 114, “un devin qui s’est servi de l’art diabolique n’est pas obligé à déclarer cette circonstance ; mais il suffit de dire “qu’il s’est mêlé de deviner, sans exprimer si c’est par la chiromancie, ou par un pacte avec le démon.” Et Fagundez, de notre Société, p. 2, *Eccl. præcept.* l. 4, c. 3, n. 17, dit aussi : “Le rapt n’est pas une circonstance qu’on soit tenu de découvrir, “quand la fille y a consenti.” Notre père Escobar rapporte tout cela au même lieu, n. 41, 61, 62, avec plusieurs autres décisions assez curieuses des circonstances qu’on n’est pas obligé de confesser. Vous pouvez les y voir vous-même. Voilà, lui dis-je, des *artifices de dévotion* bien accommodants.

Tout cela néanmoins, dit-il, ne serait rien, si on n’avait de plus adouci la pénitence, qui est une des choses qui éloignait davantage de la confession. Mais maintenant les plus délicats ne la sauraient plus appréhender, après ce que nous avons soutenu dans nos thèses du collège de Clermont : “Que si le “confesseur impose une pénitence convenable, *convenientem*, et “qu’on ne veuille pas néanmoins l’accepter, on peut se retirer “en renonçant à l’absolution et à la pénitence imposée.” Et Escobar dit encore, dans la *Pratique de la pénitence selon notre Société*, tr. 7, ex. 4, n. 188 : “Que si le pénitent déclare qu’il “veut remettre à l’autre monde à faire pénitence, et souffrir en “purgatoire toutes les peines qui lui sont dues, alors le confesseur doit lui imposer une pénitence bien légère, pour l’intégrité “du sacrement, et principalement s’il reconnaît qu’il n’en accepterait pas une plus grande.” Je crois, lui dis-je, que, si cela était, on ne devrait plus appeler la confession le sacrement de pénitence. Vous avez tort, dit-il ; car au moins on en donne toujours quelqu’une pour la forme⁽³⁾. Mais, mon père, jugez-vous qu’un homme soit digne de recevoir l’absolution quand il ne veut rien faire de pénible pour expier ses offenses ? et quand des personnes sont en cet état, ne devriez-vous pas plutôt leur retenir leurs péchés que de les leur remettre ? Avez-vous l’idée véritable de l’étendue¹ de votre ministère ? et ne savez-vous pas

¹ A, B and C omit *de l’étendue*. (Nicole, *An ministerii vestri dignitatem satis attendis ?*)

que vous y exercez le pouvoir de lier et de délier ? Croyez-vous qu'il soit permis de donner l'absolution indifféremment à tous ceux qui la demandent, sans reconnaître auparavant si Jésus-Christ délie dans le ciel ceux que vous déliez sur la terre⁽⁴⁾ ? Eh quoi ! dit le père, pensez-vous que nous ignorions que "le confesseur doit se rendre juge de la disposition de son pénitent, tant parce qu'il est obligé de ne pas dispenser les sacrements à ceux qui en sont indignes, Jésus-Christ lui ayant ordonné d'être dispensateur fidèle, et de ne pas donner les choses saintes aux chiens, que parce qu'il est juge, et que c'est le devoir d'un juge de juger justement, en déliant ceux qui en sont dignes, et liant ceux qui en sont indignes, et aussi parce qu'il ne doit pas absoudre ceux que Jésus-Christ condamne ?"

De qui sont ces paroles-là, mon père ? De notre père Filiutius, répliqua-t-il, t. 1, tr. 7, n. 354. Vous me surprenez, lui dis-je ; je les prenais pour être d'un des Pères de l'Eglise. Mais, mon père, ce passage doit bien étonner les confesseurs, et les rendre bien circonspects dans la dispensation de ce sacrement, pour reconnaître si le regret de leurs pénitents est suffisant, et si les promesses qu'ils donnent de ne plus pécher à l'avenir sont recevables. Cela n'est point du tout embarrassant, dit le père : Filiutius n'avait garde de laisser les confesseurs dans cette peine ; et c'est pourquoi, ensuite de ces paroles, il leur donne¹ cette méthode facile pour en sortir : "Le confesseur peut aisément se mettre en repos touchant la disposition de son pénitent : car, s'il ne donne pas des signes suffisants de douleur, le confesseur n'a qu'à lui demander s'il ne déteste pas le péché dans son âme ; et, s'il répond que oui, il est obligé de l'en croire. Et il faut dire la même chose de la résolution pour l'avenir, à moins qu'il y eût quelque obligation de restituer, ou de quitter quelque occasion prochaine⁽⁵⁾." Pour ce passage, mon père, je vois bien qu'il est de Filiutius. Vous vous trompez, dit le père : car il a pris tout cela mot à mot de Suarez, t. XIX, *de Sacram.* p. 2, disp. 32, sect. 2, n. 2. Mais, mon père, ce dernier passage de Filiutius détruit ce qu'il avait établi dans le premier ; car les

¹ A, B and C, *il leur donne ensuite de ces paroles.*

LETTER
X.

confesseurs n'auront plus le pouvoir de se rendre juges de la disposition de leurs pénitents, puisqu'ils sont obligés de les en croire sur leur parole, lors même qu'ils ne donnent aucun signe suffisant de douleur. Est-ce qu'il y a tant de certitude dans ces paroles qu'on donne, que ce seul signe soit convaincant ? Je doute que l'expérience ait fait connaître à vos pères que tous ceux qui leur font ces promesses les tiennent, et je suis trompé s'ils n'éprouvent souvent le contraire. Cela n'importe, dit le père ; on ne laisse pas d'obliger toujours les confesseurs à les croire : car le père Bauny, qui a traité cette question à fond dans sa *Somme des péchés*, c. 46, p. 1090, 1091 et 1092, conclut que "toutes les fois que ceux qui récidivent souvent, sans qu'on y voie aucun amendement, se présentent au confesseur, et lui disent qu'ils ont regret du passé et bon dessein pour l'avenir, il les en doit croire sur ce qu'ils le disent, quoiqu'il soit à présumer telles résolutions ne passer pas le bout des lèvres. Et quoiqu'ils se portent ensuite avec plus de liberté et d'excès que jamais dans les mêmes fautes, on peut néanmoins leur donner l'absolution selon mon opinion." Voilà, je m'assure, tous vos doutes bien résolus.

Mais, mon père, lui dis-je, je trouve que vous imposez une grande charge aux confesseurs, en les obligeant de croire le contraire de ce qu'ils voient. Vous n'entendez pas cela, dit-il ; on veut dire par là qu'ils sont obligés d'agir et d'absoudre, comme s'ils croyaient que cette résolution fût ferme et constante, encore qu'ils ne le croient pas en effet. Et c'est ce que nos pères Suarez et Filiutius expliquent ensuite des passages de tantôt. Car, après avoir dit que "le prêtre est obligé de croire son pénitent sur sa parole," ils ajoutent qu'il n'est "pas nécessaire que le confesseur se persuade que la résolution de son pénitent s'exécutera, ni qu'il le juge même probablement ; mais il suffit qu'il pense qu'il en a à l'heure même le dessein en général, quoiqu'il doive retomber en bien peu de temps. Et c'est ce qu'enseignent tous nos auteurs, *ita docent omnes auctores*." Douterez-vous d'une chose que nos auteurs enseignent ? Mais, mon père, que deviendra donc ce que le père Pétau a été obligé de reconnaître lui-même dans la préface de la *Pén. publ.*, p. 4,

que "les saints Pères, les docteurs et les conciles sont d'accord, "comme d'une vérité certaine, que la pénitence qui prépare à "l'Eucharistie doit être véritable, constante, courageuse, et non "pas lâche et endormie, ni sujette aux rechutes et aux reprises (6)?" Ne voyez-vous pas, dit-il, que le père Pétau parle de l'*ancienne Église*? Mais cela est maintenant si *peu de saison*, pour user des termes de nos pères, que, selon le père Bauny, le contraire est seul véritable; c'est au t. I, tr. 4, q. 15, p. 95. "Il "y a des auteurs qui disent qu'on doit refuser l'absolution à ceux "qui retombent souvent dans les mêmes péchés, et principalement lorsque, après les avoir plusieurs fois absous, il n'en paraît "aucun amendement: et d'autres disent que non. Mais la seule "véritable opinion est qu'il ne faut point leur refuser l'absolution: et encore qu'ils ne profitent point de tous les avis qu'on "leur a souvent donnés, qu'ils n'aient pas gardé les promesses "qu'ils ont faites de changer de vie, qu'ils n'aient pas travaillé à "se purifier, il n'importe: et, quoi qu'en disent les autres, la "véritable opinion, et laquelle on doit suivre, est que, même en "tous ces cas, on les doit absoudre." Et tr. 4, q. 22, p. 100, qu'on ne doit "ni refuser ni différer l'absolution à ceux qui sont "dans des péchés d'habitude contre la loi de Dieu, de nature, et "de l'Église, quoiqu'on n'y voie aucune espérance d'amendement: *etsi emendationis futuræ nulla spes appareat*."

Mais, mon père, lui dis-je, cette assurance d'avoir toujours l'absolution pourrait bien porter les pécheurs... Je vous entends, dit-il en m'interrompant; mais écoutez le père Bauny, q. 15, p. 97: "On peut absoudre celui qui avoue que l'espérance d'être "absous l'a porté à pécher avec plus de facilité qu'il n'eût fait "sans cette espérance(7)." Et le père Caussin, défendant cette proposition, dit, pag. 211 de sa *Rép. à la Théol. mor.*, que "si "elle n'était véritable, l'usage de la confession serait interdit "à la plupart du monde;" et qu'il n'y aurait "plus d'autre "remède aux pécheurs, qu'une branche d'arbre et une corde." O mon père! que ces maximes-là attireront de gens à vos confessions! Aussi, dit-il, vous ne sauriez croire combien il y en vient: "nous sommes accablés et comme opprimés sous la "foule de nos pénitents, *pœnitentium numero obruimur*," comme

LETTER
X.

il est dit en l'*Image de notre premier siècle*, l. 3, c. 8. Je sais, lui dis-je, un moyen facile de vous décharger de cette presse: Ce serait seulement, mon père, d'obliger les pécheurs à quitter les occasions prochaines: vous vous soulageriez assez par cette seule invention. Nous ne cherchons pas ce soulagement, dit-il; au contraire: car, comme il est dit dans le même livre, l. 3, c. 9, p. 374, "notre Société a pour but de travailler à établir les vertus, de faire la guerre aux vices, et de servir un grand nombre d'âmes." Et comme il y a peu d'âmes qui veulent quitter les occasions prochaines, on a été obligé de définir ce que c'est qu'occasion prochaine; comme on voit dans Escobar, en la *Pratique de notre Société*, tr. 7, ex. 4, n. 226: "On n'appelle pas occasion prochaine celle où l'on ne pêche que rarement, comme de pêcher par un transport soudain avec celle avec qui on demeure, trois ou quatre fois par an;" ou, selon le père Bauny, dans son livre français, une ou deux fois par mois, p. 1082; et encore p. 1089, où il demande "ce qu'on doit faire entre les maîtres et servantes, cousins et cousines qui demeurent ensemble, et qui se portent mutuellement à pêcher par cette occasion." Il les faut séparer, lui dis-je. C'est ce qu'il dit aussi, "si les rechutes sont fréquentes, et presque journalières: mais s'ils n'offensent que rarement par ensemble, comme serait une ou deux fois le mois, et qu'ils ne puissent se séparer sans grande incommodité et dommage, on pourra les absoudre, selon ces auteurs, et entre autres Suarez, pourvu qu'ils promettent bien de ne plus pêcher, et qu'ils aient un vrai regret du passé." Je l'entendis bien; car il m'avait déjà appris de quoi le confesseur se doit contenter pour juger de ce regret. Et le père Bauny, continua-t-il, permet, p. 1083 et 1084, à ceux qui sont engagés dans les occasions prochaines, d'y "demeurer, quand ils ne les pourraient quitter sans bailler sujet au monde de parler, ou sans en recevoir de l'incommodité." Et il dit de même en sa *Théologie morale*, t. 1, tr. 4, de *Pœnit.*, q. 14, p. 94, et q. 15, p. 95, "qu'on peut et qu'on doit absoudre une femme qui a chez elle un homme avec qui elle pêche souvent, si elle ne le peut faire sortir honnêtement, ou qu'elle ait quelque cause de le retenir, *Si non potest honeste ejicere, aut habeat*

"*aliquam causam retinendi*, pourvu qu'elle propose¹ bien de ne plus pécher avec lui." LETTER
X.

O mon père ! lui dis-je, l'obligation de quitter les occasions est bien adoucie, si on en est dispensé aussitôt qu'on en recevrait de l'incommodité : mais je crois au moins qu'on y est obligé, selon vos pères, quand il n'y a point de peine ? Oui, dit le père, quoique toutefois cela ne soit pas sans exception. Car le père Bauny dit au même lieu : " Il est permis à toutes sortes de personnes d'entrer dans des lieux de débauche pour y convertir des femmes perdues, quoiqu'il soit bien vraisemblable qu'on y péchera : comme si on a déjà éprouvé souvent qu'on s'est laissé aller au péché par la vue et les cajoleries de ces femmes. Et encore qu'il y ait des docteurs qui n'approuvent pas cette opinion, et qui croient qu'il n'est pas permis de mettre volontairement son salut en danger pour secourir son prochain, je ne laisse pas d'embrasser très-volontiers cette opinion qu'ils combattent." Voilà, mon père, une nouvelle sorte de prédicateurs. Mais sur quoi se fonde le père Bauny pour leur donner cette mission ? C'est, me dit-il, sur un de ses principes qu'il donne au même lieu après Basile Ponce. Je vous en ai parlé autrefois, et je crois que vous vous en souvenez. C'est qu'on peut " rechercher une occasion directement et par elle-même, *primo et per se*, pour le bien temporel ou spirituel de soi ou du prochain." Ces passages me firent tant d'horreur, que je pensai rompre là-dessus : mais je me retins, afin de le laisser aller jusqu'au bout, et me contentai de lui dire : Quel rapport y a-t-il, mon père, de cette doctrine à celle de l'Évangile, qui " oblige à s'arracher les yeux, et à retrancher les choses les plus nécessaires quand elles nuisent au salut ?" Et comment pouvez-vous concevoir qu'un homme qui demeure volontairement dans les occasions des péchés les déteste sincèrement ? N'est-il pas visible, au contraire, qu'il n'en est point touché comme il faut, et qu'il n'est pas encore arrivé à cette véritable conversion de cœur, qui fait autant aimer Dieu qu'on a aimé les créatures ⁽⁸⁾ ?

Comment ! dit-il, ce serait là une véritable contrition ? Il

¹ So in all the original editions. " Qu'elle se propose," is, of course, more correct, and is substituted in most modern editions.

LETTER
X.

semble que vous ne sachiez pas que, comme dit le père Pintereau en la seconde partie de l'*Abbé de Boisic*, p. 50 : "Tous nos pères enseignent, d'un commun accord, que c'est une erreur, et pres-
" que une hérésie, de dire que la contrition soit nécessaire, et
" que l'attrition toute seule, et même conçue par le seul motif
" des peines de l'enfer, qui exclut la volonté d'offenser, ne suffit
" pas avec le sacrement." Quoi, mon père ! c'est presque un
article de foi, que l'attrition conçue par la seule crainte des
peines suffit avec le sacrement ? Je crois que cela est particulier
à vos pères ; car les autres, qui croient que l'attrition suffit avec
le sacrement, veulent au moins qu'elle soit mêlée de quelque
amour de Dieu. Et, de plus, il me semble que vos auteurs
inêmes ne tenaient point autrefois que cette doctrine fût si cer-
taine ; car votre père Suarez en parle de cette sorte, t. XIX, de
Sacram. p. 2, disp. 15, sect. 4, n. 17 : "Encore, dit-il, que ce soit
" une opinion probable que l'attrition suffit avec le sacrement,
" toutefois elle n'est pas certaine, et elle peut être fausse : *Non*
" *est certa, et potest esse falsa.* Et si elle est fausse, l'attrition
" ne suffit pas pour sauver un homme. Donc celui qui meurt
" sciemment en cet état s'expose volontairement au péril moral de
" la damnation éternelle. Car cette opinion n'est ni fort ancienne,
" ni fort commune : *nec valde antiqua, nec multum communis.*"
Sanchez ne trouvait pas non plus qu'elle fût si assurée, puisqu'il
dit en sa *Somme*, l. 1, c. 9, n. 34, que "le malade et son confesseur
" qui se contenteraient à la mort de l'attrition avec le sacrement
" pécheraient mortellement, à cause du grand péril de damnation
" où le pénitent s'exposerait, si l'opinion qui assure que l'attrition
" suffit avec le sacrement ne se trouvait pas véritable ;" ni
Comitolus aussi, quand il dit, *Resp. mor.*, l. 1, q. 32, n. 7, 8, qu'il
n'est "pas trop sûr que l'attrition suffise avec le sacrement (9)."

Le bon père m'arrêta là-dessus. Eh quoi ! dit-il, vous lisez donc nos auteurs ? Vous faites bien ; mais vous feriez encore mieux de ne les lire qu'avec quelqu'un de nous. Ne voyez-vous pas que, pour les avoir lus tout seul, vous en avez conclu que ces passages font tort à ceux qui soutiennent maintenant notre doctrine de l'attrition ? au lieu qu'on vous aurait montré qu'il n'y a rien qui les relève davantage. Car quelle gloire est-ce à

nos pères d'aujourd'hui d'avoir en moins de rien répandu si généralement leur opinion partout, que, hors les théologiens, il n'y a presque personne qui ne s'imagine que ce que nous tenons maintenant de l'attrition n'ait été de tout temps l'unique créance des fidèles ! Et ainsi, quand vous montrez, par nos pères mêmes, qu'il y a peu d'années "que cette opinion n'était pas certaine," que faites-vous autre chose, sinon donner à nos derniers auteurs tout l'honneur de cet établissement ?

LETTER
X.

Aussi Diana, notre ami intime, a cru nous faire plaisir de marquer par quels degrés on y est arrivé. C'est ce qu'il fait, p. 5, tr. 13, res. 33, où il dit "qu'autrefois les anciens scolastiques soutenaient que la contrition était nécessaire aussitôt qu'on avait fait un péché mortel ; mais que depuis on a cru qu'on n'y était obligé que les jours de fête, et ensuite que quand quelque grande calamité menaçait tout le peuple : que, selon d'autres, on était obligé à ne la pas différer longtemps quand on approche de la mort ; mais que nos pères Hurtado et Vasquez ont réfuté excellemment toutes ces opinions-là, et établi qu'on n'y était obligé que quand on ne pouvait être absous par une autre voie, ou à l'article de la mort." Mais, pour continuer le merveilleux progrès de cette doctrine, j'ajouterai que nos pères Fagundez, in *Eccl. præcept.* t. II, lib. 2, c. 4, n. 13 ; Granados, in 3 part., contr. 7, tr. 3, d. 3, sec. 4, n. 17 ; et Escobar, tr. 7, ex. 4, n. 88, dans la *Pratique selon notre Société*, ont décidé que "la contrition n'est pas nécessaire même à la mort, parce, disent-ils, que si l'attrition avec le sacrement ne suffisait pas à la mort, il s'ensuivrait que l'attrition ne serait pas suffisante avec le sacrement." Et notre savant Hurtado, *de Sacr.* t. I, *de Pœnit.*, d. 6, diss. 5, cité par Diana, part. 4, tr. 4, *Miscell.*, r. 193, et par Escobar, tr. 7, ex. 4, n. 91, va encore plus loin ; écoutez-le¹ : "Le regret d'avoir péché, qu'on ne conçoit qu'à cause du seul mal temporel qui en arrive, comme d'avoir perdu la santé ou son argent, est-il suffisant ? Il faut distinguer. Si on ne pense pas que ce mal soit envoyé de la main de Dieu, ce regret ne suffit pas ; mais si on croit que ce mal

¹ A, B and C, "va encore plus loin, car il dit."

LETTER
X.

“est envoyé de Dieu, comme en effet tout mal, dit Diana, “excepté le péché, vient de lui, ce regret est suffisant.” C’est ce que dit Escobar en la *Pratique de notre Société*. Notre père François L’Amy soutient aussi la même chose, tr. 8, disp. 3, n. 13.

Vous me surprenez, mon père; car je ne vois rien en toute cette attrition-là que de naturel; et ainsi un pécheur se pourrait rendre digne de l’absolution sans aucune grâce surnaturelle. Or il n’y a personne qui ne sache que c’est une hérésie condamnée par le concile. Je l’aurais pensé comme vous, dit-il; et cependant il faut bien que cela ne soit pas; car nos pères du collège de Clermont ont soutenu dans leurs thèses du 23 mai et du 6 juin 1644, col. 4, n. 1, “qu’une attrition peut être sainte et “suffisante pour le sacrement, quoiqu’elle ne soit pas surnaturelle;” et dans celle du mois d’août 1643, “qu’une attrition “qui n’est que naturelle suffit pour le sacrement, pourvu qu’elle “soit honnête : *Ad sacramentum sufficit attritio naturalis, modo “honesta.*” Voilà tout ce qui se peut dire, si ce n’est qu’on veuille ajouter une conséquence, qui se tire aisément de ces principes : qui est que la contrition est si peu nécessaire au sacrement, qu’elle y serait au contraire nuisible, en ce qu’effaçant les péchés par elle-même, elle ne laisserait rien à faire au sacrement. C’est ce que dit notre père Valentia, ce célèbre Jésuite, t. 4, disp. 7, q. 8, p. 4 : “La contrition n’est point du “tout nécessaire pour obtenir l’effet principal du sacrement; “mais au contraire elle y est plutôt un obstacle : *imo obstat “potius quominus effectus sequatur.*” On ne peut rien désirer de plus à l’avantage de l’attrition. Je le crois, mon père; mais souffrez que je vous en dise mon sentiment, et que je vous fasse voir à quel excès cette doctrine conduit. Lorsque vous dites que l’attrition conçue par la seule crainte des peines suffit avec le sacrement pour justifier les pécheurs, ne s’ensuit-il pas de là qu’on pourra toute sa vie expier ses péchés de cette sorte, et ainsi être sauvé sans avoir jamais aimé Dieu en sa vie? Or vos pères oseraient-ils soutenir cela?

Je vois bien, répondit le père, par ce que vous me dites, que vous avez besoin de savoir la doctrine de nos pères touchant

l'amour de Dieu. C'est le dernier trait de leur morale, et le plus important de tous. Vous deviez l'avoir compris par les passages que je vous ai cités de la contrition. Mais en voici d'autres plus précis sur l'amour de Dieu; ne m'interrompez donc pas¹, car la suite même en est considérable. Écoutez Escobar, qui rapporte les opinions différentes de nos auteurs sur ce sujet, dans la *Pratique de l'amour de Dieu selon notre Société*, au tr. 1, ex. 2, n. 21, et tr. 5, ex. 4, n. 8, sur cette question: "Quand est-on obligé d'avoir affection actuellement pour Dieu? Suarez dit que c'est assez, si on l'aime avant l'article de la mort, sans déterminer aucun temps; Vasquez, qu'il suffit encore à l'article de la mort; d'autres, quand on reçoit le baptême; d'autres, quand on est obligé d'être contrit; d'autres, les jours de fêtes. Mais notre père Castro Palao combat toutes ces opinions-là, et avec raison: *merito*. Hurtado de Mendoza prétend qu'on y est obligé tous les ans, et qu'on nous traite bien favorablement encore, de ne nous y obliger pas plus souvent. Mais notre père Coninck croit qu'on y est obligé en trois ou quatre ans; Henriquez, tous les cinq ans; et Filiutius dit qu'il est probable qu'on n'y est pas obligé à la rigueur tous les cinq ans. Et quand donc? Il le remet au jugement des sages⁽¹⁰⁾." Je laissai passer tout ce badinage, où l'esprit de l'homme se joue si insolemment de l'amour de Dieu. Mais, poursuivit-il, notre père Antoine Sirmond, qui triomphe sur cette matière dans son admirable livre de la Défense de la vertu, où il parle français en France, comme il dit au lecteur, discours ainsi au 2^e tr., sect. 1, p. 12, 13, 14, etc: "Saint Thomas dit qu'on est obligé à aimer Dieu aussitôt après l'usage de raison: c'est un peu bientôt. Scotus, chaque dimanche: sur quoi fondé? D'autres, quand on est grièvement tenté: oui, en cas qu'il n'y eût que cette voie de fuir la tentation. Sotus, quand on reçoit un bienfait de Dieu: bon pour l'en remercier. D'autres, à la mort: c'est bien tard. Je ne crois pas non plus que ce soit à chaque réception de quelque sacrement: l'attrition y suffit avec la confession, si on en a la

¹ A, B and C, *Mais en voici d'autres, et ne m'interrompez donc pas.*

LETTER
X.

“commodité. Suarez dit qu’on y est obligé en un temps : mais “en quel temps ? Il vous en fait juge, et il n’en sait rien. Or “ce que ce docteur n’a pas su, je ne sais qui le sait.” Et il conclut enfin qu’on n’est obligé à autre chose, à la rigueur, qu’à observer les autres commandements, sans aucune affection pour Dieu, et sans que notre cœur soit à lui, pourvu qu’on ne le hâisse pas. C’est ce qu’il prouve en tout son second traité. Vous le verrez à chaque page, et entre autres pages 16, 19, 24, 28, où il dit ces mots : “Dieu, en nous commandant de l’aimer, “se contente que nous lui obéissions en ses autres commande- “ments. Si Dieu eût dit : Je vous perdrai, quelque obéissance “que vous me rendiez, si de plus votre cœur n’est à moi ; ce “motif, à votre avis, eût-il été bien proportionné à la fin que “Dieu a dû et a pu avoir ? Il est donc dit que nous aimerons “Dieu en faisant sa volonté, comme si nous l’aimions d’affection, “comme si le motif de la charité nous y portait. Si cela arrive “réellement, encore mieux : sinon, nous ne laisserons pas pour- “tant d’obéir en rigueur au commandement d’amour, en ayant “les œuvres, de façon que (voyez la bonté de Dieu !) il ne nous “est pas tant commandé de l’aimer que de ne le point haïr⁽¹¹⁾.”

C’est ainsi que nos pères ont déchargé les hommes de l’obligation “pénible” d’aimer Dieu actuellement. Et cette doctrine est si avantageuse, que nos pères Annat, Pintereau, le Moine, et A. Sirmond même, l’ont défendue vigoureusement, quand on a voulu la combattre. Vous n’avez qu’à le voir dans leurs *Réponses à la Théologie morale* ; et celle du père Pintereau en la 2^e partie de l’*Abbé de Boisic*, p. 53, vous fera juger de la valeur de cette dispense par le prix qu’il dit qu’elle a coûté, qui est le sang de Jésus-Christ. C’est le couronnement de cette doctrine. Vous y verrez donc que cette dispense de l’obligation “fâcheuse” d’aimer Dieu est le privilège de la loi évangélique par-dessus la judaïque. “Il a été raisonnable, dit-il, que, dans “la loi de grâce du Nouveau Testament, Dieu levât l’obligation “fâcheuse et difficile, qui était en la loi de rigueur, d’exercer un “acte de parfaite contrition pour être justifié ; et qu’il instituât “des sacrements pour suppléer à son défaut, à l’aide d’une dis- “position plus facile. Autrement, certes, les chrétiens, qui

“sont les enfants, n'auraient pas maintenant plus de facilité à se remettre aux bonnes grâces de leur père, que les Juifs, qui étaient les esclaves, pour obtenir miséricorde de leur Seigneur (12).”

LETTER
X.

O mon père ! lui dis-je¹, il n'y a point de patience que vous ne mettiez à bout, et on ne peut ouïr sans horreur les choses que je viens d'entendre. Ce n'est pas de moi-même, dit-il (13). Je le sais bien, mon père, mais vous n'en avez point d'aversion ; et, bien loin de détester les auteurs de ces maximes, vous avez de l'estime pour eux. Ne craignez-vous pas que votre consentement ne vous rende participant de leur crime ? et pouvez-vous ignorer que saint Paul juge “dignes de mort non-seulement les auteurs des maux, mais aussi ceux qui y consentent ?” Ne suffisait-il pas d'avoir permis aux hommes tant de choses défendues, par les palliations que vous y avez apportées ? fallait-il encore leur donner l'occasion de commettre les crimes mêmes que vous n'avez pu excuser, par la facilité et l'assurance de l'absolution que vous leur en offrez, en détruisant à ce dessein la puissance des prêtres, et les obligeant d'absoudre, plutôt en esclaves qu'en juges, les pécheurs les plus en vieillis², sans changement de vie, sans aucun signe de regret, que des promesses cent fois violées ; sans pénitence, *s'ils n'en veulent point accepter* ; et sans quitter les occasions des vices, *s'ils en reçoivent de l'incommodité* ?

Mais on passe encore au delà, et la licence qu'on a prise d'ébranler les règles les plus saintes de la conduite chrétienne se porte jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu. On viole le grand commandement, qui comprend la loi et les prophètes : on attaque la piété dans le cœur ; on en ôte l'esprit qui donne la vie : on dit que l'amour de Dieu n'est pas nécessaire au salut ; et on va même jusqu'à prétendre que *cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde*. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer ! Avant l'incarnation,

¹ A, B and C omit *lui dis-je*.

² A, B and C add *sans aucun amour de Dieu*.

LETTER
X.

on était obligé d'aimer Dieu ; mais depuis que *Dieu a tant aimé le monde, qu'il lui a donné son Fils unique*, le monde, racheté par lui, sera déchargé de l'aimer ! Étrange théologie de nos jours ! on ose lever l'anathème que saint Paul prononce *contre ceux qui n'aiment pas le Seigneur Jésus* ! on ruine ce que dit saint Jean, que *qui n'aime point demeure en la mort* ; et ce que dit Jésus-Christ même, que *qui ne l'aime point ne garde point ses préceptes* ! Ainsi on rend dignes de jouir de Dieu dans l'éternité ceux qui n'ont jamais aimé Dieu en toute leur vie ! Voilà le mystère d'iniquité accompli. Ouvrez enfin les yeux, mon père ; et si vous n'avez point été touché par les autres égarements de vos casuistes, que ces derniers vous en retirent par leurs excès. Je le souhaite de tout mon cœur pour vous et pour tous vos pères ; et je prie¹ Dieu qu'il daigne leur faire connaître combien est fausse la lumière qui les a conduits jusqu'à de tels précipices, et qu'il remplisse de son amour ceux qui en osent dispenser² les hommes.

Après quelques discours de cette sorte, je quittai le père ; et je ne vois guère d'apparence d'y retourner. Mais n'y ayez pas de regret ; car, s'il était nécessaire de vous entretenir encore de leurs maximes, j'ai assez lu leurs livres pour pouvoir vous en dire à peu près autant de leur morale, et peut-être plus de leur politique, qu'il n'eût fait lui-même. Je suis, etc.

NOTES ON LETTER X.

(1) On this special point, Maynard first alleges on Bauny's behalf the plea that the same sins need not be twice confessed, then admits that the whole decision is wrong, and finally rejects Bauny once more, "*même doublé d'Escobar*," as in no sense representative of the Society. (II. 13, note.)

¹ A, B and C, *et prie Dieu*.

² A, B and C, *ceux qui en dispensent*.

(2) Suarez (pars III. t. 4, dub. 22, § 3), and the less relaxed Casuists, affirm the necessity of full confession.

(3) "Escobar, toujours Escobar, et rien qu'Escobar!—Ce n'est pas vrai en principe, quoiqu'en fait il en soit presque toujours ainsi, d'après l'usage universel où on est dans l'Eglise de n'imposer que des pénitences "légères." (Maynard II. 16.)

(4) This sentence, it is needless to say, expresses tersely the whole position of the Jansenists on the subject of Absolution. That they found copious support in the writings of the Fathers, is also clear. (See Arnauld's *Fréquente Communion*, passim.) Maynard (II. 17) is right in pointing out its opposition to Tridentine teaching.

(5) The exact words of Filiutius are as follows :—"Ad explorandam "displacentiam tria observanda sunt. Primum, quando ex modo se accusandi pœnitens præbet signa doloris, vel pœnitens est benè moratus, et "seriòse accusat, id satis est, ut sibi Confessor possit satisfacere." Pascal, it will be seen, omitted the context. But, on the other hand, he might have strengthened considerably the charge of laxity by quoting the words in the next section (§ 356),—"non est necesse, ut Confessor sibi persuadeat "aut probabiliter judicet futurum, ut pœnitens à peccato absterneat." (Filiutius *Quæst. Moral.* tom. I. tr. VII. c. 12, § 355, 356, p. 162 of the edition of 1634.) It is right to note that an identical opinion is given by the strict Sainte-Beuve :—

Q. Si l'on peut refuser la Communion Pascale à des paroissiens qui mènent une vie déréglée.

R. Le Curé, quoique convaincu du désordre de ces personnes par des voies publiques, et n'ayant nulle marque de leur amendement, mais au contraire étant très-persuadé par l'expérience qu'il en a, qu'ils retourneront incontinent à leur dérèglement ordinaire, ne peut néanmoins leur refuser la Sainte Communion quand ils s'y présentent.

(Cas xv. Tome III., p. 51 et seq.)

(6) Pétau wrote his work *de la Pénitence Publique* in the year 1645, as an answer to Arnauld's *Fréquente Communion*. Although he was opposed to many of the Jansenist views, so profound a student of the Fathers could not but be averse to the novelties of the later Casuists, whom the passage quoted by Pascal implicitly condemns.

(7) Bauny's doctrine is but slightly qualified by the sentence found in the same chapter : "*Dummodo pœnitens dolore necessario instructus ad confessionem vitæ melioris consilium afferat.*" Maynard, who quotes this, (after the intelligible ejaculation, "Encore Bauny ! Que c'est ennuyeux !") admits that the doctrine as a whole is "un peu relâché." He states his

opinion that "absolution, frequently repeated, will often be the only means "of snatching a sinner from his vicious habits."

(8) On the doctrine of *Occasions prochaines* see Letter V, and Note (9).

(9) Pascal seems a little inconsistent in his implied charge of inconsistency. One of the main counts in his indictment of the Jesuits is that they had severe as well as lax casuists, a charge which he further strengthens in the XIIIth Letter, where he shows that some writers were lax on one commandment, and strict on another. ("*Vasquez parlera en païen de l'aumône, et en chrétien de l'homicide.*") Suarez and Comitulus were among those who more closely adhered to the severity of earlier times, the latter indeed vigorously combating the inroads of Probabilism.

(10) Maynard in his note on this passage accuses, not Pascal, but Escobar, of garbled quotations. (II. 34.) The passage of Suarez, for instance, which will be found in t. XI. *de Fide, spe, et char.*, tr. 3, disp. 5, sect. 3, n. 4, is not so bad as he represents it.

(11) Antoine Sirmond was the nephew of the more famous Jacques, and but for Pascal's notice of his heresy, would hardly have been known beyond his generation. The apologists, finding it impossible to justify or palliate the doctrine, fell back on the rather lame resource of accusing Pascal of confounding wilfully the obscure Antoine with his celebrated uncle. That there was not the faintest shadow of foundation for this is clear. Pascal, in quoting Sirmond, mentions his Christian name, which he never does in the case of other writers.

(12) Under the title of the *Abbé de Boisic*, Pintereau published in 1648 a reply to the *Théologie Morale*.

(13) "Quod si sæpe videor me laxioribus opinionibus adhærescere, id "certè non est definire quod sentio, sed exponere quid sine conscientie "læsione Docti poterunt, *cum eis visum fuerit expedire*, etc." (Escobar's preface to the *Theol. Moralis*.)

ONZIÈME LETTRE ¹.

AUX RÉVÉRENDIS PÈRES JÉSUITES.

Du 18 août 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

J'ai vu les lettres que vous débitez contre celles que j'ai écrites à un de mes amis sur le sujet de votre morale, où l'un des principaux points de votre défense est que je n'ai point parlé assez sérieusement de vos maximes : c'est ce que vous répétez dans tous vos écrits, et que vous poussez jusqu'à dire que "j'ai tourné les choses saintes en raillerie⁽¹⁾."

Ce reproche, mes pères, est bien surprenant et bien injuste ; car en quel lieu trouvez-vous que je tourne les choses saintes en raillerie ? Vous marquez en particulier le contrat Mohatra, et l'histoire de Jean d'Alba. Mais est-ce cela que vous appelez des choses saintes ? Vous semble-t-il que le Mohatra soit une chose si vénérable, que ce soit un blasphème de n'en pas parler avec respect ? Et les leçons du père Bauny pour le larcin, qui portèrent Jean d'Alba à le pratiquer contre vous-mêmes, sont-elles si sacrées, que vous ayez droit de traiter d'impies ceux qui s'en moquent ?

Quoi ! mes pères, les imaginations de vos auteurs² passeront

¹ Modern editions add the heading :—"Qu'on peut réfuter par des railleries "les erreurs ridicules.—Précautions avec lesquelles on le doit faire ; qu'elles ont "été observées par Montalte, et qu'elles ne l'ont point été par les Jésuites.— "Bouffonneries impies du père le Moyne et du père Garasse."

² Some of the 4^{os} and B and C, *écrivains*."

LETTER
XL

pour les vérités de la foi, et on ne pourra se moquer des passages d'Escobar, et des décisions si fantasques et si peu chrétiennes de vos autres auteurs, sans qu'on soit accusé de rire de la religion ? Est-il possible que vous ayez osé redire si souvent une chose si peu raisonnable ? et ne craignez-vous point, en me blâmant de m'être moqué de vos égarements, de me donner un nouveau sujet de me moquer de ce reproche, et de le faire retomber sur vous-mêmes, en montrant que je n'ai pris sujet de rire que de ce qu'il y a de ridicule dans vos livres ; et qu'ainsi, en me moquant de votre morale, j'ai été aussi éloigné de me moquer des choses saintes, que la doctrine de vos Casuistes est éloignée de la doctrine sainte de l'Évangile ?

En vérité, mes pères, il y a bien de la différence entre rire de la religion, et rire de ceux qui la profanent par leurs opinions extravagantes. Ce serait une impiété de manquer de respect pour les vérités que l'esprit de Dieu a révélées : mais ce serait une autre impiété de manquer de mépris pour les faussetés que l'esprit de l'homme leur oppose.

Car, mes pères, puisque vous m'obligez d'entrer en ce discours, je vous prie de considérer que, comme les vérités chrétiennes sont dignes d'amour et de respect, les erreurs qui leur sont contraires sont dignes de mépris et de haine ; parce qu'il y a deux choses dans les vérités de notre religion : une beauté divine qui les rend aimables, et une sainte majesté qui les rend vénérables ; et qu'il y a aussi deux choses dans les erreurs ; l'impiété qui les rend horribles, et l'impertinence qui les rend ridicules. C'est pourquoi, comme les saints ont toujours pour la vérité ces deux sentiments d'amour et de crainte, et que leur sagesse est toute comprise entre la crainte qui en est le principe, et l'amour qui en est la fin, les saints ont aussi pour l'erreur ces deux sentiments de haine et de mépris, et leur zèle s'emploie également à repousser avec force la malice des impies, et à confondre avec risée leur égarement et leur folie.

Ne prétendez donc pas, mes pères, de faire accroire au monde que ce soit une chose indigne d'un chrétien de traiter les erreurs avec moquerie, puisqu'il est aisé de faire connaître à ceux qui ne le sauraient pas que cette pratique est juste, qu'elle

est commune aux Pères de l'Église, et qu'elle est autorisée par l'Écriture, par l'exemple des plus grands saints, et par celui de Dieu même¹(2).

LETTER
XI.

Car ne voyons-nous pas que Dieu hait et méprise les pécheurs tout ensemble, jusque-là même qu'à l'heure de leur mort, qui est le temps où leur état est le plus déplorable et le plus triste, la sagesse divine joindra la moquerie et la risée à la vengeance et à la fureur qui les condamnera à des supplices éternels : *In interitu vestro ridebo et subsannabo* (Prov. I. 26). Et les saints, agissant par le même esprit, en useront de même, puisque, selon David, quand ils verront la punition des méchants, "ils en trembleront et en riront en même temps : *Videbunt "justi et timebunt, et super eum ridebunt* (Ps. LI. 8)." Et Job en parle de même : *Innocens subsannabit eos* (XXII. 19).

Mais c'est une chose bien remarquable sur ce sujet, que, dans les premières paroles que Dieu a dites à l'homme depuis sa chute, on trouve un discours de moquerie, et une *ironie piquante*, selon les Pères. Car, après qu'Adam eut désobéi, dans l'espérance que le démon lui avait donnée d'être fait semblable à Dieu, il paraît par l'Écriture que Dieu, en punition, le rendit sujet à la mort ; et qu'après l'avoir réduit à cette misérable condition qui était due à son péché, il se moqua de lui en cet état par ces paroles de risée : "Voilà l'homme qui est devenu "comme l'un de nous : *Ecce Adam quasi unus ex nobis* : " ce qui est une *ironie sanglante et sensible* dont Dieu le *piquait vivement*, selon saint Chrysostome et les interprètes (3). "Adam, "dit Rupert, méritait d'être *raillé* par cette ironie, et on lui "faisait sentir sa folie bien plus vivement par cette expression "ironique que par une expression sérieuse." Et Hugues de Saint-Victor, ayant dit la même chose, ajoute que "cette ironie "était due à sa sottise *crédulité* ;" et que "cette espèce de raille- "rie est une action de justice, lorsque celui envers qui on en "use l'a méritée (4)."

Vous voyez donc, mes pères, que la moquerie est quelquefois plus propre à faire revenir les hommes de leurs égarements, et

¹ A, B and C, et par l'exemple...et de Dieu même.

LETTER
XI.

qu'elle est alors une action de justice ; parce que, comme dit Jérémie (LI. 18), "les actions de ceux qui errent sont dignes de "risée, à cause de leur vanité : *vana sunt, et risu digna* (5)." Et c'est si peu une impiété de s'en rire, que c'est l'effet d'une sagesse divine, selon cette parole de saint Augustin : "Les sages "rient des insensés, parce qu'ils sont sages, non pas de leur "propre sagesse, mais de cette sagesse divine qui rira de la mort "des méchants (6)."

Aussi les prophètes remplis de l'esprit de Dieu ont usé de ces moqueries, comme nous voyons par les exemples de Daniel et d'Élie (7). Enfin il s'en trouve des exemples dans les discours de Jésus-Christ même¹; et saint Augustin remarque que, quand il voulut humilier Nicodème, qui se croyait habile dans l'intelligence de la loi, "comme il le voyait enflé d'orgueil par sa "qualité de docteur des Juifs, il exerce et étonne sa présomp-"tion par la hauteur de ses demandes ; et, l'ayant réduit à "l'impuissance de répondre : Quoi ! lui dit-il, vous êtes maître "en Israël, et vous ignorez ces choses ? Ce qui est le même "que s'il eût dit : Prince superbe, reconnaissez que vous ne "savez rien." Et saint Chrysostome et saint Cyrille disent sur cela qu'il méritait d'être joué de cette sorte (8).

Vous voyez donc, mes pères, que, s'il arrivait aujourd'hui que des personnes qui feraient les maîtres envers les chrétiens, comme Nicodème et les pharisiens envers les Juifs, ignoraient les principes de la religion, et soutenaient², par exemple, qu'on peut être "sauvé sans avoir jamais aimé Dieu en toute sa vie," on suivrait en cela l'exemple de Jésus-Christ, en se jouant de leur vanité et de leur ignorance.

Je m'assure, mes pères, que ces exemples sacrés suffisent pour vous faire entendre que ce n'est pas une conduite contraire à celle des saints, de rire des erreurs et des égarements des hommes : autrement il faudrait blâmer celle des plus grands docteurs de l'Église qui l'ont pratiquée, comme saint Jérôme

¹ A, B and C, *Enfin les discours de Jésus-Christ même n'en sont pas sans exemple.*

² Modern editions alter the construction to *ignorassent...soutinssent*. The text has the reading of all the original editions.

dans ses lettres et dans ses écrits contre Jovinien, Vigilance, et les pélagiens; Tertullien, dans son Apologétique contre les folies des idolâtres; saint Augustin, contre les religieux d'Afrique, qu'il appelle les *chevelus*; saint Irénée, contre les gnostiques; saint Bernard et les autres Pères de l'Eglise, qui, ayant été les imitateurs des apôtres, doivent être imités par les fidèles dans toute la suite des temps, puisqu'ils sont proposés, quoi qu'on en dise, comme le véritable modèle des chrétiens, même d'aujourd'hui (9).

LETTER
XI.

Je n'ai donc pas cru faillir en les suivant. Et, comme je pense l'avoir assez montré, je ne dirai plus sur ce sujet que ces excellentes paroles de Tertullien, qui rendent raison de tout mon procédé: "Ce que j'ai fait n'est qu'un jeu avant un véritable combat. J'ai plutôt montré les blessures qu'on vous peut faire que je ne vous en ai fait¹. Que s'il se trouve des endroits où l'on soit excité à rire, c'est parce que les sujets mêmes y portaient. Il y a beaucoup de choses qui méritent d'être moquées et jouées de la sorte, de peur de leur donner du poids en les combattant sérieusement. Rien n'est plus dû à la vanité que la risée; et c'est proprement à la vérité qu'il appartient de rire, parce qu'elle est gaie, et de se jouer de ses ennemis, parce qu'elle est assurée de la victoire. Il est vrai qu'il faut prendre garde que les railleries ne soient pas basses et indignes de la vérité. Mais, à cela près, quand on pourra s'en servir avec adresse, c'est un devoir que d'en user⁽¹⁰⁾." Ne trouvez-vous pas, mes pères, que ce passage est bien juste à notre sujet? Les lettres que j'ai faites jusqu'ici ne sont qu'un jeu avant un véritable combat². Je n'ai fait encore que me jouer, et vous montrer plutôt les blessures qu'on vous peut faire que je ne vous en ai fait. J'ai exposé simplement vos passages sans y faire presque de réflexion. "Que si on y a été excité à rire, c'est parce que les sujets y portaient d'eux-mêmes." Car qu'y a-t-il de plus propre à exciter à rire, que de voir une chose aussi grave que la morale chrétienne remplie

¹ The translation from Tertullian was given thus in A, B and C, "J'ai montré... plutôt que je ne vous en ai fait."

² Ibid. "Ce que j'ai fait n'est qu'un jeu avant un véritable combat."

LETTER
XI.

d'imaginations aussi grotesques que les vôtres ? On conçoit une si haute attente de ces maximes, "qu'on dit que Jésus-Christ a "lui-même révélées à des pères de la Société," que quand on y trouve "qu'un prêtre qui a reçu de l'argent pour dire une messe, "peut, outre cela, en prendre d'autres personnes, en leur cédant "toute la part qu'il a au sacrifice ; qu'un religieux n'est pas ex-
"communié pour quitter son habit lorsque c'est pour danser, "pour filouter, ou pour aller incognito en des lieux de débauche ; "et qu'on satisfait au précepte d'ouïr la messe en entendant "quatre quarts de messe à la fois de différents prêtres ;" lors, dis-je, qu'on entend ces décisions et autres semblables, il est impossible que cette surprise ne fasse rire, parce que rien n'y porte davantage qu'une disproportion surprenante entre ce qu'on attend et ce qu'on voit. Et comment aurait-on pu traiter autrement la plupart de ces matières, puisque ce serait "les "autoriser que de les traiter sérieusement," selon Tertul-
lien (11) ?

Quoi ! faut-il employer la force de l'Écriture et de la tradi-
tion, pour montrer que c'est tuer son ennemi en trahison, que de lui donner des coups d'épée par derrière, et dans une embûche ; et que c'est acheter un bénéfice que de donner de l'argent comme un motif pour se le faire résigner ? Il y a donc des matières qu'il faut mépriser, et "qui méritent d'être jouées et moquées." En-
fin, ce que dit cet ancien auteur, que "rien n'est plus dû à la "vanité que la risée," et le reste de ces paroles, s'applique ici avec tant de justesse et avec une force si convaincante, qu'on ne saurait plus douter qu'on peut bien rire des erreurs sans blesser la bienséance.

Et je vous dirai aussi, mes pères, qu'on en peut rire sans blesser la charité, quoique ce soit une des choses que vous me reprochez encore dans vos écrits. Car "la charité oblige quel-
"quefois à rire des erreurs des hommes, pour les porter eux-
"mêmes à en rire et à les fuir, selon cette parole de saint "Augustin : *Hæc tu misericorditer irride, ut eis ridenda ac* "*fugienda commendes.*" Et la même charité oblige aussi quel-
quefois à les repousser avec colère, selon cette autre parole de saint Grégoire de Nazianze : "L'esprit de charité et de douceur

“a ses émotions et ses colères.” En effet, comme dit saint Augustin, “qui oserait dire que la vérité doit demeurer désarmée contre le mensonge, et qu’il sera permis aux ennemis de la foi d’effrayer les fidèles par des paroles fortes, et de les réjouir par des rencontres d’esprit agréables ; mais que les catholiques ne doivent écrire qu’avec une froideur de style qui endorme les lecteurs ?” (12) LETTER
XL

Ne voit-on pas que, selon cette conduite, on laisserait introduire dans l’Église les erreurs les plus extravagantes et les plus pernicieuses, sans qu’il fût permis de s’en moquer avec mépris, de peur d’être accusé de blesser la bienséance, ni de les confondre avec véhémence, de peur d’être accusé de manquer de charité ?

Quoi ! mes pères, il vous sera permis de dire qu’on peut “tuer pour éviter un soufflet et une injure,” et il ne sera pas permis de réfuter publiquement une erreur publique d’une telle conséquence ? Vous aurez la liberté de dire qu’un juge “peut en conscience retenir ce qu’il a reçu pour faire une injustice,” sans qu’on ait la liberté de vous contredire ? Vous imprimerez, avec privilège et approbation de vos docteurs, qu’on peut être “sauvé sans avoir jamais aimé Dieu,” et vous fermerez la bouche à ceux qui défendront la vérité de la foi, en leur disant qu’ils blesseraient la charité de frères en vous attaquant, et la modestie de chrétiens en riant de vos maximes ? Je doute, mes pères, qu’il y ait des personnes à qui vous ayez pu le faire accroire : mais néanmoins, s’il s’en trouvait qui en fussent persuadés, et qui crussent que j’aurais blessé la charité que je vous dois en décrivant votre morale, je voudrais bien qu’ils examinassent avec attention d’où naît en eux ce sentiment. Car, encore qu’ils s’imaginent¹ qu’il part de leur zèle, qui n’a pu souffrir sans scandale de voir accuser leur prochain, je les prierais de considérer qu’il n’est pas impossible qu’il vienne d’ailleurs ; et qu’il est même assez vraisemblable qu’il vient du déplaisir secret, et souvent caché à nous-mêmes, que le malheureux fonds qui est

¹ The more correct form would be *imaginassent*, which most modern editors have substituted.

LETTER
XI.

en nous ne manque jamais d'exciter contre ceux qui s'opposent au relâchement des mœurs. Et, pour leur donner une règle qui leur en fasse reconnaître le véritable principe, je leur demanderai si, en même temps qu'ils se plaignent de ce qu'on a traité de la sorte des religieux, ils se plaignent encore davantage de ce que des religieux ont traité la vérité de la sorte. Que s'ils sont irrités non-seulement contre les Lettres, mais encore plus contre les maximes qui y sont rapportées, j'avouerai qu'il se peut faire que leur ressentiment parte¹ de quelque zèle, mais peu éclairé; et alors les passages qui sont ici suffiront pour les éclaircir. Mais s'ils s'empotent seulement contre les répréhensions, et non pas contre les choses qu'on a reprises; en vérité, mes pères, je ne m'empêcherai jamais de leur dire qu'ils sont grossièrement abusés, et que leur zèle est bien aveugle.

Étrange zèle qui s'irrite contre ceux qui accusent des fautes publiques, et non pas contre ceux qui les commettent! Quelle nouvelle charité qui s'offense de voir confondre des erreurs manifestes², et qui ne s'offense point de voir renverser la morale par ces erreurs! Si ces personnes étaient en danger d'être assassinées, s'offenseraient-elles de ce qu'on les avertirait de l'embûche qu'on leur dresse; et, au lieu de se détourner de leur chemin pour l'éviter, s'amuseraient-elles à se plaindre du peu de charité qu'on aurait eu de découvrir le dessein criminel de ces assassins? S'irritent-ils lorsqu'on leur dit de ne manger pas d'une viande, parce qu'elle est empoisonnée; ou de n'aller pas dans une ville, parce qu'il y a de la peste?

D'où vient donc qu'ils trouvent qu'on manque de charité quand on découvre des maximes nuisibles à la religion, et qu'ils croient au contraire qu'on manquerait de charité si on ne leur découvrait pas³ les choses nuisibles à leur santé et à leur vie, sinon parce que l'amour qu'ils ont pour la vie leur fait recevoir favorablement tout ce qui contribue à la conserver, et que l'indifférence qu'ils ont pour la vérité fait que non-

¹ A, B and C, *part.*

² A, B and C add: *par la seule exposition que l'on en fait.*

³ Ibid. *de ne pas découvrir.*

seulement ils ne prennent aucune part à sa défense, mais qu'ils voient même avec peine qu'on s'efforce de détruire le mensonge?

LETTER
XI.

Qu'ils considèrent donc devant Dieu combien la morale que vos Casuistes répandent de toutes parts est honteuse, et pernicieuse à l'Église ; combien la licence qu'ils introduisent dans les mœurs est scandaleuse et démesurée ; combien la hardiesse avec laquelle vous les soutenez est opiniâtre et violente. Et s'ils ne jugent qu'il est temps de s'élever contre de tels désordres, leur aveuglement sera aussi à plaindre que le vôtre, mes pères, puisque et vous et eux avez un pareil sujet de craindre cette parole de saint Augustin sur celle de Jésus-Christ dans l'Évangile : "Malheur aux aveugles qui conduisent ! malheur aux aveugles qui sont conduits ! *Væ cæcis ducentibus ! væ cæcis sequentibus !*"

Mais, afin que vous n'ayez plus lieu de donner ces impressions aux autres, ni de les prendre vous-mêmes, je vous dirai, mes pères (et je suis honteux de ce que vous m'engagez à vous dire ce que je devrais apprendre de vous), je vous dirai donc quelles marques les Pères de l'Église nous ont données pour juger si les répréhensions partent d'un esprit de piété et de charité, ou d'un esprit d'impiété et de haine.

La première de ces règles est que l'esprit de piété porte toujours à parler avec vérité et sincérité ; au lieu que l'envie et la haine emploient le mensonge et la calomnie : *Splendentia et vehementia, sed rebus veris*, dit saint Augustin⁽¹³⁾. Quiconque se sert du mensonge agit par l'esprit du diable. Il n'y a point de direction d'intention qui puisse rectifier la calomnie ; et quand il s'agirait de convertir toute la terre, il ne serait pas permis de noircir des personnes innocentes ; parce qu'on ne doit pas faire le moindre mal pour faire réussir le plus grand bien, et que "la vérité de Dieu n'a pas besoin de notre mensonge," selon l'Écriture. "Il est du devoir des défenseurs de la vérité, dit saint Hilaire, de n'avancer que des choses vraies." Aussi, mes pères, je puis dire devant Dieu qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité ; et que j'ai toujours pris un soin très-particulier non-seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le

LETTER
XI.

moins du monde le sens d'un passage. De sorte que si j'osais me servir, en cette rencontre, des paroles du même saint Hilaire, je pourrais bien vous dire avec lui : " Si nous disons des choses " fausses, que nos discours soient tenus pour infâmes : mais si " nous montrons que celles que nous produisons sont publiques " et manifestes, ce n'est point sortir de la modestie et de la " liberté apostolique de les reprocher ⁽¹⁴⁾."

Mais ce n'est pas assez, mes pères, de ne dire que des choses vraies¹, il faut encore ne pas dire toutes celles qui sont vraies ; parce qu'on ne doit rapporter que les choses qu'il est utile de découvrir, et non pas celles qui ne pourraient que blesser, sans apporter aucun fruit. Et ainsi, comme la première règle est de parler avec vérité, la seconde est de parler avec discrétion. " Les méchants, dit saint Augustin, persécutent les bons en " suivant l'aveuglement de la passion qui les anime ; au lieu " que les bons persécutent les méchants avec une sage discrétion : " de même que les chirurgiens considèrent ce qu'ils coupent, au " lieu que les meurtriers ne regardent point où ils frappent⁽¹⁵⁾." Vous savez bien, mes pères, que je n'ai pas rapporté des maximes de vos auteurs celles qui vous auraient été les plus sensibles, quoique j'eusse pu le faire, et même sans pécher contre la discrétion, non plus que de savants hommes et très-catholiques, mes pères, qui l'ont fait autrefois. Et tous ceux qui ont lu vos auteurs savent aussi bien que vous combien en cela je vous ai épargnés : outre que je n'ai parlé en aucune sorte contre ce qui vous regarde chacun en particulier ; et je serais fâché d'avoir rien dit des fautes secrètes et personnelles, quelque preuve que j'en eusse. Car je sais que c'est le propre de la haine et de l'animosité, et qu'on ne doit jamais le faire, à moins qu'il y en ait² une nécessité bien pressante pour le bien de l'Église. Il est donc visible que je n'ai manqué en aucune sorte à la discrétion dans ce que j'ai été obligé de dire touchant les maximes de votre morale, et que vous avez plus de sujet de vous louer de ma retenue que de vous plaindre de mon indiscretion.

¹ A, B and C, *véritables*.

² So in all the original editions. The moderns usually add the negative particle " qu'il n'y en ait."

La troisième règle, mes pères, est que, quand on est obligé d'user de quelques railleries, l'esprit de piété porte à ne les employer que contre les erreurs, et non pas contre les choses saintes; au lieu que l'esprit de bouffonnerie, d'impiété et d'hérésie, se rit de ce qu'il y a de plus sacré. Je me suis déjà justifié sur ce point; et on est bien éloigné d'être exposé à ce vice, quand on n'a qu'à parler des opinions que j'ai rapportées de vos auteurs.

Enfin, mes pères, pour abréger ces règles, je ne vous dirai plus que celle-ci, qui est le principe et la fin de toutes les autres: c'est que l'esprit de charité porte à avoir dans le cœur le désir du salut de ceux contre qui on parle, et à adresser ses prières à Dieu en même temps qu'on adresse ses reproches aux hommes. "On doit toujours, dit saint Augustin, conserver la charité dans le cœur, lors même qu'on est obligé de faire au dehors des choses qui paraissent rudes aux hommes, et de les frapper avec une âpreté dure, mais bienfaisante; leur utilité devant être préférée à leur satisfaction (16)." Je crois, mes pères, qu'il n'y a rien dans mes lettres qui témoigne que je n'aie pas eu ce désir pour vous; et ainsi la charité vous oblige à croire que je l'ai eu en effet, lorsque vous n'y voyez rien de contraire. Il paraît donc par là que vous ne pouvez montrer que j'aie péché contre cette règle, ni contre aucune de celles que la charité oblige de suivre; et c'est pourquoi vous n'avez aucun droit de dire que je l'aie blessée en ce que j'ai fait.

Mais si vous voulez, mes pères, avoir maintenant le plaisir de voir en peu de mots une conduite qui pèche contre chacune de ces règles, et qui porte véritablement le caractère de l'esprit de bouffonnerie, d'envie et de haine, je vous en donnerai des exemples; et, afin qu'ils vous soient plus connus et plus familiers, je les prendrai de vos écrits mêmes.

Car, pour commencer par la manière indigne dont vos auteurs parlent des choses saintes, soit dans leurs railleries, soit dans leurs galanteries, soit dans leurs discours sérieux, trouvez-vous que tant de contes ridicules de votre père Binet, dans sa *Consolation des malades*, soient fort propres au dessein qu'il avait pris de consoler chrétiennement ceux que Dieu afflige (17)? Direz-vous que la manière si profane et si coquette dont votre père le

LETTER
XI.

Moine a parlé de la piété, dans sa *Dévotion aisée*, soit plus propre à donner du respect que du mépris pour l'idée qu'il forme de la vertu chrétienne ? Tout son livre des *Peintures morales* respire-t-il autre chose, et dans sa prose et dans ses vers, qu'un esprit plein de la vanité et des folies du monde ? Est-ce une pièce digne d'un prêtre que cette ode du VII^e livre, intitulée *Éloge de la pudeur*, où il est montré que toutes les belles choses sont rouges, ou sujettes à rougir ? C'est ce qu'il fit pour consoler une dame, qu'il appelle Delphine, de ce qu'elle rougissait souvent. Il dit donc, à chaque strophe, que quelques-unes des choses les plus estimées sont rouges, comme les roses, les grenades, la bouche, la langue ; et c'est parmi ces galanteries, honteuses à un religieux, qu'il ose mêler insolemment ces esprits bienheureux qui assistent devant Dieu, et dont les chrétiens ne doivent parler qu'avec vénération :

Les chérubins, ces glorieux
Composés de tête et de plume,
Que Dieu de son esprit allume,
Et qu'il éclaire de ses yeux ;
Ces illustres faces volantes
Sont toujours rouges et brûlantes,
Soit du feu de Dieu, soit du leur,
Et dans leurs flammes mutuelles
Font du mouvement de leurs ailes
Un éventail à leur chaleur.

Mais la rougeur éclate en toi,
DELPHINE, avec plus d'avantage,
Quand l'honneur est sur ton visage
Vêtu de pourpre comme un roi, etc. (18)

Qu'en dites-vous, mes pères ? Cette préférence de la rougeur de Delphine à l'ardeur de ces esprits qui n'en ont point d'autre que la charité ; et la comparaison d'un éventail avec ces ailes mystérieuses, vous paraît-elle fort chrétienne dans une bouche qui consacre le corps adorable de Jésus-Christ ? Je sais qu'il ne l'a dit que pour faire le galant et pour rire ; mais c'est cela qu'on appelle rire des choses saintes. Et n'est-il pas vrai que, si on lui faisait justice, il ne se garantirait pas d'une censure, quoique, pour s'en défendre, il se servît de cette raison, qui n'est pas elle-

même moins censurable, qu'il rapporte au livre I^{er} : que "la Sorbonne n'a point de juridiction sur le Parnasse, et que les erreurs de ce pays-là ne sont sujettes ni aux censures, ni à l'inquisition," comme s'il n'était défendu d'être blasphémateur et impie qu'en prose ? Mais au moins on n'en garantirait pas par là cet autre endroit de l'avant-propos du même livre : que "l'eau de la rivière au bord de laquelle il a composé ses vers est si propre à faire des poètes, que, quand on en ferait de l'eau bénite, elle ne chasserait pas le démon de la poésie;" non plus que celui-ci de votre père Garasse dans sa *Somme des vérités capitales de la religion*, p. 649, où il joint le blasphème à l'hérésie, en parlant du mystère sacré de l'incarnation en cette sorte : "La personnalité humaine a été comme entée ou mise à cheval sur la personnalité du Verbe ;" et cet autre endroit du même auteur, pag. 510, sans en rapporter beaucoup d'autres, où il dit sur le sujet du nom de Jésus, figuré ordinairement ainsi, IHS, que "quelques-uns en ont ôté la croix pour prendre les seuls caractères en cette sorte, IHS, qui est un Jésus dévalisé (19)."

C'est ainsi que vous traitez indignement les vérités de la religion, contre la règle inviolable qui oblige à n'en parler qu'avec révérence. Mais vous ne péchez pas moins contre celle qui oblige à ne parler qu'avec vérité et discrétion. Qu'y a-t-il de plus ordinaire dans vos écrits que la calomnie ? Ceux du père Brisacier sont-ils sincères ? Et parle-t-il avec vérité, quand il dit, 4^e part., pag. 24 et 1^{re} p., pag. 15, que les religieuses de Port-Royal ne prient pas les saints, et qu'elles n'ont point d'images dans leur église ? Ne sont-ce pas de faussetés bien hardies, puisque le contraire paraît à la vue de tout Paris ? Et parle-t-il avec discrétion, quand il déchire l'innocence de ces filles, dont la vie est si pure et si austère, quand il les appelle des "filles impénitentes, asacramentaires, incommuniantes," des "vierges folles, fantastiques, calaganes⁽²⁰⁾, désespérées, et tout ce qu'il vous plaira;" et qu'il les noircit par tant d'autres médisances, qui ont mérité la censure de feu M. l'archevêque de Paris : quand il calomnie des prêtres dont les mœurs sont irréprochables, jusqu'à dire, part. 1, p. 22, qu'ils "pratiquent des

LETTER
XI.

“nouveauautés dans les confessions, pour attraper les belles et les “innocentes ;” et qu’il aurait “horreur de rapporter les crimes “abominables qu’ils commettent ?” N’est-ce pas une témérité insupportable d’avancer des impostures si noires, non-seulement sans preuve, mais sans la moindre ombre et sans la moindre apparence ? Je ne m’étendrai pas davantage sur ce sujet, et je remets à vous en parler plus au long une autre fois : car j’ai à vous entretenir sur cette matière, et ce que j’ai dit suffit pour faire voir combien vous péchez contre la vérité et la discrétion tout ensemble (21).

Mais on dira peut-être que vous ne péchez pas au moins contre la dernière règle, qui oblige d’avoir le désir du salut de ceux qu’on décrie, et qu’on ne saurait vous en accuser sans violer le secret de votre cœur, qui n’est connu que de Dieu seul. C’est une chose étrange, mes pères, qu’on ait néanmoins de quoi vous en convaincre ; que, votre haine contre vos adversaires ayant été jusqu’à souhaiter leur perte éternelle, votre aveuglement ait été jusqu’à découvrir un souhait si abominable ; que, bien loin de former en secret des désirs de leur salut, vous ayez fait en public des vœux pour leur damnation ; et qu’après avoir produit ce malheureux souhait dans la ville de Caen avec le scandale de tout l’Église, vous ayez osé depuis soutenir encore à Paris, dans vos livres imprimés, une action si diabolique. Il ne se peut rien ajouter à ces excès contre la piété : railler et parler indignement des choses les plus sacrées ; calomnier les vierges et les prêtres faussement et scandaleusement, et enfin former des désirs et des vœux pour leur damnation. Je ne sais, mes pères, si vous n’êtes point confus ; et comment vous avez pu avoir la pensée de m’accuser d’avoir manqué de charité, moi qui n’ai parlé qu’avec tant de vérité et de retenue, sans faire de réflexion sur les horribles violements de la charité, que vous faites vous-mêmes par de si déplorables emportements¹(22).

Enfin, mes pères, pour conclure par un autre reproche que vous me faites de ce qu’entre un si grand nombre de vos maximes que je rapporte, il y en a quelques-unes qu’on vous

¹ A, B and C, *excès*.

avait déjà objectées, sur quoi vous vous plaignez de ce que “je redis contre vous ce qui avait été dit¹,” je réponds que c’est au contraire parce que vous n’avez pas profité de ce qu’on vous l’a déjà dit, que je vous le redis encore. Car quel fruit a-t-il paru de ce que de savants docteurs et l’Université entière vous en ont repris par tant de livres? Qu’ont fait vos pères Annat, Caussin, Pintereau et le Moine, dans les réponses qu’ils y ont faites, sinon de couvrir d’injures ceux qui leur avaient donné ces avis salutaires? Avez-vous supprimé les livres où ces méchantes maximes sont enseignées? En avez-vous réprimé les auteurs? En êtes-vous devenus plus circonspects? Et n’est-ce pas depuis ce temps-là qu’Escobar a tant été imprimé de fois en France et aux Pays-Bas, et que vos pères Cellot, Bagot, Bauny, L’Amy, le Moine et les autres, ne cessent de publier tous les jours les mêmes choses, et de nouvelles encore aussi licencieuses que jamais? Ne vous plaignez donc plus, mes pères, ni de ce que je vous ai reproché des maximes que vous n’avez point quittées, ni de ce que je vous en ai objecté de nouvelles, ni de ce que j’ai ri de toutes. Vous n’avez qu’à les considérer, pour y trouver votre confusion et ma défense. Qui pourra voir, sans en rire, la décision du père Bauny pour celui qui fait brûler une grange; celle du père Cellot, pour la restitution; le règlement de Sanchez en faveur des sorciers; la manière dont Hurtado fait éviter le péché du duel en se promenant dans un champ, et y attendant un homme; les compliments du père Bauny pour éviter l’usure; la manière d’éviter la simonie par un détour d’intention; et celle d’éviter le mensonge, en parlant tantôt haut, tantôt bas; et le reste des opinions de vos docteurs les plus graves? En faut-il davantage, mes pères, pour me justifier? Et y a-t-il rien de mieux “dû à la vanité et “à la faiblesse de ces opinions que la risée?” selon Tertullien. Mais, mes pères, la corruption des mœurs que vos maximes apportent est digne d’une autre considération; et nous pouvons bien faire cette demande avec le même Tertullien: “Faut-il “rire de leur folie, ou déplorer leur aveuglement? *Rideam*

¹ Ibid. “ce qui avait déjà été dit.”

LETTER
XI.

"*vanitatem, an exprobrum cæcitatem* (23) ?" Je crois, mes pères, qu'on peut en rire et en pleurer à son choix : "*Hæc tolerabilius vel ridetur, vel flentur* (24)," dit saint Augustin. Reconnaissez donc "qu'il y a un temps de rire et un temps de pleurer," selon l'Écriture ; et je souhaite, mes pères, que je n'éprouve pas en vous la vérité de ces paroles des Proverbes : "Qu'il y a des personnes si peu raisonnables, qu'on n'en peut avoir de satisfaction, de quelque manière qu'on agisse avec eux, soit qu'on rie, soit qu'on se mette en colère¹ (25)."

NOTES ON LETTER XI.

(1) Some mention was made in the Introduction (*supra*, p. 54) of the answers to the Letters of Pascal. On the chronology of the subject many inaccuracies will be found in most histories ; Crétineau-Joly, for instance, asserting that the Jesuits made no reply for a considerable time. In reality, but a few months elapsed before Nouët published the first of the *Impostures*, and they followed the Letters rapidly. Nouët was a more skilful controversialist than Pirot, whose *Apologie pour les Casuistes* was speedily censured both at Paris and Rome. The *Impostures* contained, it is true, a good deal of special pleading, and one or two audacious contradictions, but their author was irresistible in his demonstration that the basis of Casuistry, including Probability, is to be found long before the time of Loyola.

(2) The materials of this letter are taken from a treatise of Arnould's published in 1654, with the title "*Réponse à la lettre d'une personne de condition touchant les règles de la conduite des saints Pères dans la composition de leurs ouvrages, pour la défense des vérités combattues ou de l'innocence calomniée*," one of the replies to the famous Almanac of the Jesuits. As was noticed with regard to other letters (Introd. III.), Pascal often does little more than add style (not even arrangement) to the materials of his predecessors.

¹ A, B and C add the following postscript:—"P.S. En achevant cette lettre, j'ai vu un écrit que vous avez publié, où vous m'accusez d'imposture sur le sujet de six de vos maximes que j'ai rapportées, et d'intelligence avec les hérétiques : j'espère que vous y verrez une réponse exacte, et dans peu de temps, mes pères, ensuite de laquelle je crois que vous n'aurez pas envie de continuer cette sorte d'accusation."

(3) Chrysostom does not make use of the expression in his xviiith Homily, but it will be found in the glosses of Vatablus and Mercerus.

(4) "Irrisio est, quæ respicit ad stultam credulitatem ejus de verbis serpentis: *Eritis sicut dii*, etc....Talis autem irrisio aliquando fit merito patientis et justè, ut hic; aliquando nequitia insultantis, et est sarcasmos "figura."

(Hugo de S. Victor in Gen. iii. 22, ap. Migne, *Patr. Lat.* CLXXV. 43.)

"Gravissima hæc more Domini Dei et acerba nimis ironia est...Ergo "non vere sed ironicè dictum aut dicendum est. Et cur tali ironia irridendus est? Videlicet quia stulte et superbe fallacissimo diabolo credidit "dicenti: *et eritis sicut dii*."

(Rupertus Abb. Tuitiensis *De Trinitate et operibus ejus*, III. 28, *Patrol. Lat.* CLXVII. 315.)

(5) The passage in Jeremiah quoted by Pascal does not gain its full force in the A. V. The LXX. has *μάταιά ἐστιν ἔργα μεμωκημένα*. (Germ. "*Spottgemächte*.")

(6) The reference is to Sermon XXII. *de Verbis Domini*, cap. 8, and Pascal very freely paraphrases, as is his wont:—"Non enim de suo sapientes erant, sed illa in illis erat sapientia, de qua scriptum est: *et ego vestrae perditioni superridebo*." Pascal might have chosen an even stronger quotation from another writer, the famous passage in Tertullian (*de Spectaculis*, *ad fin.*). But his consummate literary taste recognised its disadvantages.

(7) The references are to Daniel xiv. 18, and 1 Kings xviii. 27.

(8) "Illo magisterio inflatus erat, et alicujus momenti sibi esse videbatur, quia doctor erat Judæorum: deponit ei superbiam,...*Tu es magister in Israel, et hæc ignoras?* Tanquam dicens, Ecce nihil nosti, princeps "superbus." (Augustin. in *Joann.* Tract. XII. cap. 6. Opp. ed. Migne III. 1819.) The passages referred to in Chrysostom and Cyril will be found in Hom. xxv. in *Joann.*, and lib. II. in *Joann.* cap. 2, respectively.

(9) Maynard is naturally charmed to find an assailant of the Jansenists in the person of the Protestant Jurieu, whose strictures were provoked by Arnauld's polemics, and certainly not unmerited by the later and inferior generations. "Ces messieurs, sous prétexte de venger Dieu des "outrages qu'on lui fait, satisfont leurs passions particulières. Nous pouvons dire que de tous les saints il n'y en a jamais eu de plus désespérément vindicatifs que les Jansénistes." (*Esprit de M. Arnauld*, I. 73.)

It is needless to say that Pascal's armour is impervious to such a posthumous onslaught. The question of how far the polemical style of Jerome against Vigilantius and Jovinian deserves to be considered a model for Christian writers of later times, need not here be discussed. It is sufficient

to note how widely Pascal departed from it in the direction of dignity and justice.

Jurieu's impartiality may be judged by the fact that he believed, or professed to believe, the absurd invention of Filleau about a Jansenist conspiracy at Bourfontaine. (*Ibid.* i. 226, ed. 1684.)

(10) "Congressiois lusionem deputa, lector, ante pugnam. Ostendam, sed non imprimam vulnera. Si et ridebitur alicubi, materiis ipsis satisfiet: multa sunt sic indigna revinci, ne gravitate adorentur. Vanitate propriè festivitas cedit. Congruit et veritati ridere, quia lætans; de æmulis suis ludere, quia secunda est. Curandum planè ne risus ejus rideatur, si fuerit indignus. Cæterum ubicumque dignus risus, officium est." (*Adv. Valent.* cap. vi. *Patr. Lat.* ii. 550.)

(11) Pascal's skilful use of "disproportion" will have been noticed. Hardly anything can surpass the effect of Reginald's conclusion in the VIIth Letter. (*Supra*, p. 165.)

(12) Augustin. *contra Faustum*, xv. 4.—Greg. Nazianz. Or. xlv.—Augustin. *de Doctr. christ.* iv. 26, 28: "Quis audeat dicere adversus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem: ut videlicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel benevolum, vel intentum, vel docilem proœmio facere; isti autem non noverint?"

(13) Augustin. *de Doctr. christ.* iv. 28.

(14) "Veritatis enim ministros decet vera proferre....Si falsa dicimus, infamis sit sermo maledicus. Si vero universa hæc manifesta esse ostendimus, non sumus extra apostolicam libertatem et modestiam post longum hæc silentium arguentes." (*Hilar. contra Const.* cap. vi.)

(15) The passage quoted is from the long Epistle which was formerly numbered as 48, but now as 93. The words, freely paraphrased by Pascal, are:—"Sed plane semper, et mali persecuti sunt bonos, et boni persecuti sunt malos: illi nocendo per injustitiam, illi consulendo per disciplinam; illi immaniter, illi temperanter....Nam qui trucidat, non considerat quem admodum laniet; qui autem curat, considerat quemadmodum secet: ille enim persequitur sanitatem, ille putredinem." (*Aug. Opp.* ed. Migne, ii. 349.)

(16) "Agenda sunt autem multa, etiam cum invitis benigna quadam asperitate plectendis, quorum potius utilitati consulendum est quam voluntati." (*Ep.* 138, *Ibid.* ii. 620.)

(17) Pascal had already criticised another work of Binet's, the *Marque de prédestination*, in the IXth Letter (*supra*, p. 201). This author, with Barry and Bouhours, represented the type of Jesuit *bel esprit*, as we have seen, by no means the strong side of the Society.

(18) On Le Moyne see Index of Authors, and Note (4) on Letter ix. (*supra*, p. 214). A favourable critic made the anagram on his name: Alfonsus Le Moine = '*Ille fons amoenus*.' He left an epic in 18 cantos, on the subject of Saint Louis, which Boileau should have deemed worthy of a place in the *Lutrin*. Several variations are to be found in the edition of Le Moyne's poems, published in 1672, in which the passage quoted by Pascal runs:

"Les cherubins sont glorieux
De l'esprit dont Dieu les allume,
etc. etc."

(19) Garasse had been condemned by Saint-Cyran, and disavowed by his colleagues, thirty years before; so that Pascal was hardly attacking a present grievance.

(20) Callaghan was an Irish emigrant first protected by the Jesuits, but who finally espoused the other side. He was attacked by Brisacier in a sermon, and afterwards (upon Arnauld coming to his rescue) in a pamphlet entitled: *le Jansénisme confondu dans l'avocat du sieur Callaghan* (1651). The charges brought by Brisacier, false and absurd as they were, did not refer to the Nuns of Port Royal, but to some who were under Callaghan's direction. See Sainte-Beuve, *Port Royal*, II. 502, and Maynard, II. 70.

(21) Pascal deals with the accusations of the Jesuits more thoroughly in Letters XV. and XVI.; in the former expounding the principles considered lawful by the assailants of Port Royal, in the latter describing and refuting the accusations themselves. Maynard has a long note (II. 70—76) by no means worthy of his usual candour, in which, after admitting that "*il est impossible d'en venir aux preuves*," he insinuates the truth of these slanders. How different the conduct of Pascal, who steadfastly ignored the persons of his foes, and dealt only with their writings!

(22) Pascal alludes to a performance at the Jesuit College at Caen in 1653, in which a prayer was uttered to the Virgin against the salvation of certain persons who denied that Christ had died for all. This incident, although instructive in its way as to the character of the new devotions, hardly merited the solemn invectives of the Jansenists.

(23) Tertull. *adv. Valent.* cap. 6; and *ad Nat.* II. 12.

(24) Augustin. *contr. Faust.* xx, 6.

(25) Eccles. iii. 4; Prov. xxix. 9.

DOUZIÈME LETTRE.

AUX RÉVÉREND PÈRES JÉSUITES¹.

Du 9 septembre 1656.

MES RÉVÉREND PÈRES,

J'étais prêt à vous écrire sur le sujet des injures que vous me dites depuis si longtemps dans vos écrits, où vous m'appellez "impie, bouffon, ignorant, farceur, imposteur, calomniateur, fourbe, hérétique, calviniste déguisé, disciple de du "Moulin, possédé d'une légion de diables," et tout ce qu'il vous plaît. Je voulais faire entendre au monde pourquoi vous me traitez de la sorte, car je serais fâché qu'on crût tout cela de moi; et j'avais résolu de me plaindre de vos calomnies et de vos impostures, lorsque j'ai vu vos réponses, où vous m'en accusez moi-même. Vous m'avez obligé par là de changer mon dessein; et néanmoins² je ne laisserai pas de le continuer en quelque sorte, puisque j'espère, en me défendant, vous convaincre de plus d'impostures véritables que vous ne m'en avez imputé de fausses. En vérité, mes pères, vous en êtes plus suspects que moi; car il n'est pas vraisemblable qu'étant seul comme je suis³, sans force et sans aucun appui humain contre

¹ Heading in modern editions:—"Réfutation des chicanes des Jésuites sur "l'aumône et sur la simonie."

² A, B and C, "et néanmoins, *mes pères*."

³ "Je suis seul contre trente mille? Point. Gardez, vous la cour, vous, "l'imposture; moi, la vérité.....Mais j'ai la vérité, et nous verrons qui "l'emportera." (MS. note.)

un si grand corps, et n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité, je me sois exposé à tout perdre, en m'exposant à être convaincu d'imposture⁽¹⁾. Il est trop aisé de découvrir les faussetés dans les questions de fait, comme celle-ci. Je ne manquerais pas de gens pour m'en accuser, et la justice ne leur en serait pas refusée. Pour vous, mes pères, vous n'êtes pas en ces termes; et vous pouvez dire contre moi ce que vous voulez, sans que je trouve à qui m'en plaindre. Dans cette différence de nos conditions, je ne dois pas être peu retenu, quand d'autres considérations ne m'y engageraient pas. Cependant vous me traitez comme un imposteur insigne, et ainsi vous me forcez à repartir: mais vous savez que cela ne se peut faire sans exposer de nouveau, et même sans découvrir plus à fond les points de votre morale; en quoi je doute que vous soyez bons politiques. La guerre se fait chez vous et à vos dépens; et, quoique vous ayez pensé qu'en embrouillant les questions par des termes d'école, les réponses en seraient si longues, si obscures et si épineuses, qu'on en perdrait le goût, cela ne sera peut-être pas tout à fait ainsi; car j'essayerai de vous ennuyer le moins qu'il se peut en ce genre d'écrire. Vos maximes ont je ne sais quoi de divertissant qui réjouit toujours le monde. Souvenez-vous au moins que c'est vous qui m'engagez d'entrer dans cet éclaircissement, et voyons qui se défendra le mieux.

La première de vos impostures est "sur l'opinion de Vasquez touchant l'aumône." Souffrez donc que je l'explique nettement, pour ôter toute obscurité de nos disputes. C'est une chose assez connue, mes pères, que, selon l'esprit de l'Église, il y a deux préceptes touchant l'aumône: "l'un, de donner de son superflu dans les nécessités ordinaires des pauvres; l'autre, de donner même de ce qui est nécessaire, selon sa condition, dans les nécessités extrêmes." C'est ce que dit Cajetan, après saint Thomas: de sorte que, pour faire voir l'esprit de Vasquez touchant l'aumône, il faut montrer comment il a réglé, tant celle qu'on doit faire du superflu, que celle qu'on doit faire du nécessaire.

Celle du superflu, qui est le plus ordinaire secours des

LETTER
XII.

pauvres, est entièrement abolie par cette seule maxime, *De El.*, c. 4, n. 14, que j'ai rapportée dans mes lettres : "Ce que les gens du monde gardent pour relever leur condition et celle de leurs parents n'est pas appelé le superflu ; et ainsi à peine trouvera-t-on qu'il y ait jamais de superflu dans les gens du monde, et non pas même dans les rois." Vous voyez bien, mes pères, que, par cette définition¹, tous ceux qui auront de l'ambition n'auront point de superflu ; et qu'ainsi l'aumône en est anéantie à l'égard de la plupart du monde. Mais quand il arriverait même qu'on en aurait, on serait encore dispensé d'en donner dans les nécessités communes, selon Vasquez, qui s'oppose à ceux qui veulent y obliger les riches. Voici ses termes, ch. 1, d. 3, n. 32 : "Corduba, dit-il, enseigne que, lorsqu'on a du superflu, on est obligé d'en donner à ceux qui sont dans une nécessité ordinaire, au moins une partie, afin d'accomplir le précepte en quelque chose ; mais cela ne me plaît pas, *sed hoc non placet* : car nous avons montré le contraire contre Cajetan et "Navarre." Ainsi, mes pères, l'obligation de cette aumône est absolument ruinée, selon ce qu'il plaît à Vasquez.

Pour celle du nécessaire, qu'on est obligé de faire dans les nécessités extrêmes et pressantes, vous verrez, par les conditions qu'il apporte pour former cette obligation, que les plus riches de Paris peuvent n'y être pas engagés une seule fois en leur vie. Je n'en rapporterai que deux. L'une, "que l'on SACHE que le "pauvre ne sera secouru d'aucun autre : *Hæc intelligo et cætera omnia, quandò SCIO nullum alium opem laturum,*" cap. 1, n. 28. Qu'en dites-vous, mes pères ? Arrivera-t-il souvent que dans Paris, où il y a tant de gens charitables, on puisse savoir qu'il ne se trouvera personne pour secourir un pauvre qui s'offre à nous ? Et cependant, si on n'a pas cette connaissance, on pourra le renvoyer sans secours, selon Vasquez. L'autre condition² est que la nécessité de ce pauvre soit telle, "qu'il soit menacé de quelque accident mortel, ou de perdre sa réputation," n. 24 et 26, ce qui est bien peu commun. Mais ce qui en marque encore

¹ A, B, C, par cette définition, que...

² A, B, C omit *condition*.

la rareté, c'est qu'il dit, n. 60, que le pauvre, qui est en cet état où il dit qu'on est obligé à lui donner l'aumône, "peut voler le riche en conscience." Et ainsi il faut que cela soit bien extraordinaire, si ce n'est qu'il veuille qu'il soit ordinairement permis de voler. De sorte qu'après avoir détruit l'obligation de donner l'aumône du superflu, qui est la plus grande source des charités, il n'oblige les riches d'assister les pauvres de leur nécessaire que lorsqu'il permet aux pauvres de voler les riches. Voilà la doctrine de Vasquez, où vous renvoyez les lecteurs pour leur édification (2).

Je viens maintenant à vos impostures. Vous vous étendez d'abord sur l'obligation que Vasquez impose aux ecclésiastiques de faire l'aumône ; mais je n'en ai point parlé, et j'en parlerai quand il vous plaira. Il n'en est donc pas question ici. Pour les laïques, desquels seuls il s'agit, il semble que vous vouliez faire entendre que Vasquez ne parle, en l'endroit que j'ai cité, que selon le sens de Cajetan, et non pas selon le sien propre. Mais comme il n'y a rien de plus faux, et que vous ne l'avez pas dit nettement, je veux croire pour votre honneur que vous ne l'avez pas voulu dire.

Vous vous plaignez ensuite hautement de ce qu'après avoir rapporté cette maxime de Vasquez : "A peine se trouvera-t-il que les gens du monde, et même les rois, aient jamais de superflu," j'en ai conclu que les riches sont donc à peine obligés de donner l'aumône de leur superflu. Mais que voulez-vous dire, mes pères ? S'il est vrai que les riches n'ont presque jamais de superflu, n'est-il pas certain qu'ils ne seront presque jamais obligés de donner l'aumône de leur superflu ? Je vous en ferais un argument en forme, si Diana, qui estime tant Vasquez, qu'il l'appelle *le phénix des esprits*, n'avait tiré la même conséquence du même principe ; car, après avoir rapporté cette maxime de Vasquez, il en conclut que "dans la question, savoir si les riches sont obligés de donner l'aumône de leur superflu, quoique l'opinion qui les y oblige fût véritable, il n'arriverait jamais, ou presque jamais, qu'elle obligeât¹ dans la pratique (3)." Je n'ai fait que suivre mot à mot tout ce discours. Que veut donc

¹ A, B and C, *oblige*.

LETTER
XII.

dire ceci, mes pères? Quand Diana rapporte avec éloge les sentiments de Vasquez, quand il les trouve probables, *et très-commodes pour les riches*, comme il le dit au même lieu, il n'est ni calomniateur, ni faussaire, et vous ne vous plaignez point qu'il lui impose: au lieu que, quand je représente ces mêmes sentiments de Vasquez, mais sans le traiter de *phénix*, je suis un imposteur, un faussaire, et un corrupteur de ses maximes. Certainement, mes pères, vous avez sujet de craindre que la différence de vos traitements envers ceux qui ne diffèrent pas dans le rapport, mais seulement dans l'estime qu'ils font de votre doctrine, ne découvre le fond de votre cœur, et ne fasse juger que vous avez pour principal objet de maintenir le crédit et la gloire de votre Compagnie; puisque, tandis que votre théologie accommodante passe pour une sage condescendance, vous ne désavouez point ceux qui la publient, et au contraire vous les louez comme contribuant à votre dessein. Mais quand on la fait passer pour un relâchement pernicieux, alors le même intérêt de votre Société vous engage à désavouer des maximes qui vous font tort dans le monde; et ainsi vous les reconnaissez ou les renoncez, non pas selon la vérité qui ne change jamais, mais selon les divers changements des temps, suivant cette parole d'un ancien: *Omnia pro tempore, nihil pro veritate*. Prenez-y garde, mes pères; et, afin que vous ne puissiez plus m'accuser d'avoir tiré du principe de Vasquez une conséquence qu'il eût désavouée, sachez qu'il l'a tirée lui-même, c. 1, n. 27. "A peine est-on obligé de donner l'aumône, quand on n'est obligé à la donner que de son superflu, selon l'opinion de Cajetan ET SELON LA MIENNE, *et secundum nostram*." Confessez donc, mes pères, par le propre témoignage de Vasquez, que j'ai suivi exactement sa pensée; et considérez avec quelle conscience vous avez osé dire que, "si l'on allait à la source, on verrait avec étonnement qu'il y enseigne tout le contraire."

Enfin, vous faites valoir, par-dessus tout ce que vous dites, que si Vasquez n'oblige pas les riches de donner l'aumône de leur superflu, il les oblige en récompense de la donner de leur nécessaire. Mais vous avez oublié de marquer l'assemblage des conditions qu'il déclare être nécessaires pour former cette obliga-

tion, lesquelles j'ai rapportées, et qui la restreignent si fort, qu'elles l'anéantissent presque entièrement : et, au lieu d'expliquer ainsi sincèrement sa doctrine, vous dites généralement¹ qu'il oblige les riches à donner même ce qui est nécessaire à leur condition. C'est en dire trop, mes pères : la règle de l'Évangile ne va pas si avant : ce serait une autre erreur, dont Vasquez est bien éloigné. Pour couvrir son relâchement, vous lui attribuez un excès de sévérité qui le rendrait répréhensible, et par là vous vous ôtez la créance de l'avoir rapporté fidèlement. Mais il n'est pas digne de ce reproche, après avoir établi, comme je l'ai fait voir², que les riches ne sont point obligés, ni par justice ni par charité, de donner de leur superflu, et encore moins du nécessaire, dans tous les besoins ordinaires des pauvres ; et qu'ils ne sont obligés de donner du nécessaire qu'en des rencontres si rares, qu'elles n'arrivent presque jamais.

Vous ne m'objectez rien davantage ; de sorte qu'il ne me reste qu'à faire voir combien est faux ce que vous prétendez, que Vasquez est plus sévère que Cajetan. Et cela sera bien facile, puisque ce cardinal enseigne qu'on est "obligé par justice de "donner l'aumône de son superflu, même dans les communes "nécessités des pauvres : parce que, selon les saints Pères, les "riches sont seulement dispensateurs de leur superflu, pour le "donner à qui ils veulent d'entre ceux qui en ont besoin (4)." Et ainsi, au lieu que Diana dit des maximes de Vasquez qu'elles seront "bien commodes et bien agréables aux riches et à leurs "confesseurs," ce cardinal, qui n'a pas une pareille consolation à leur donner, déclare, *de Eleem.*, c. 6, qu'il n'a "rien à dire aux "riches que ces paroles de Jésus-Christ : Qu'il est plus facile "qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, que non pas "qu'un riche entre dans le ciel ;" et à leurs confesseurs : "Si "un aveugle en conduit un autre, ils tomberont tous deux dans "le précipice ;" tant il a trouvé cette obligation indispensable ! Aussi c'est ce que les Pères et tous les saints ont établi comme

¹ A, B and C :—"Enfin...que Vasquez a obligé en récompense les riches de "donner l'aumône de leur nécessaire. Mais vous...."

² A, B and C :—"après avoir établi, comme il a fait, par un si visible ren- "versement de l'Évangile."

LETTER
XII

une vérité constante. "Il y a deux cas, dit saint Thomas, 2. 2, " q. 118, art. 4, ad. 2, où l'on est obligé de donner l'aumône par " un devoir de justice, *ex debito legali* : l'un, quand les pauvres " sont en danger ; l'autre, quand nous possédons des biens super- " flus." Et q. 87, a. 1, ad. 4 : " Les troisièmes décimes que les Juifs devaient manger avec les pauvres ont été augmentées dans " la loi nouvelle, parce que JÉSUS-CHRIST veut que nous don- " nions aux pauvres, non-seulement la dixième partie, mais tout " notre superflu." Et cependant il ne plaît pas à Vasquez qu'on soit obligé d'en donner une partie seulement, tant il a de complaisance pour les riches, de dureté pour les pauvres, d'opposition à ces sentiments de charité qui font trouver douce la vérité de ces paroles de saint Grégoire, laquelle paraît si rude aux riches du monde : " Quand nous donnons aux pauvres ce qui leur est " nécessaire, nous ne leur donnons pas tant ce qui est à nous que " nous leur rendons ce qui est à eux ; et c'est un devoir de " justice plutôt qu'une œuvre de miséricorde (5)."

C'est de cette sorte que les saints recommandent aux riches de partager avec les pauvres les biens de la terre, s'ils veulent posséder avec eux les biens du ciel. Et au lieu que vous travaillez à entretenir dans les hommes l'ambition, qui fait qu'on n'a jamais de superflu, et l'avarice, qui refuse d'en donner quand on en aurait ; les saints ont travaillé au contraire à porter les hommes à donner leur superflu, et à leur faire connaître qu'ils en auront beaucoup, s'ils le mesurent, non par la cupidité, qui ne souffre point de bornes, mais par la piété, qui est ingénieuse à se retrancher, pour avoir de quoi se répandre dans l'exercice de la charité. " Nous aurons beaucoup de superflu, dit saint " Augustin, si nous ne gardons que le nécessaire ; mais si nous " recherchons les choses vaines, rien ne nous suffira. Recher- " chez, mes frères, ce qui suffit à l'ouvrage de Dieu," c'est-à-dire à la nature ; " et non pas ce qui suffit à votre cupidité," qui est l'ouvrage du démon : " et souvenez-vous que le superflu des " riches est le nécessaire des pauvres (6)."

Je voudrais bien, mes pères, que ce que je vous dis servît non-seulement à me justifier, ce serait peu, mais encore à vous faire sentir et abhorrer ce qu'il y a de corrompu dans les maximes

de vos Casuistes, afin de nous unir sincèrement dans les saintes règles de l'Évangile, selon lesquelles nous devons tous être jugés.

Pour le second point, qui regarde la simonie, avant que de répondre aux reproches que vous me faites, je commencerai par l'éclaircissement de votre doctrine sur ce sujet. Comme vous vous êtes trouvés embarrassés entre les canons de l'Église, qui imposent d'horribles peines aux simoniaques, et l'avarice de tant de personnes qui recherchent cet infâme trafic, vous avez suivi votre méthode ordinaire, qui est d'accorder aux hommes ce qu'ils désirent, et donner¹ à Dieu des paroles et des apparences. Car qu'est-ce que demandent les simoniaques, sinon d'avoir de l'argent en donnant leurs bénéfices ? Et c'est cela que vous avez exempté de simonie ! Mais parce qu'il faut que le nom de simonie demeure, et qu'il y ait un sujet où il soit attaché, vous avez choisi pour cela une idée imaginaire, qui ne vient jamais dans l'esprit des simoniaques, et qui leur serait inutile : qui est d'estimer l'argent considéré en lui-même, autant que le bien spirituel considéré en lui-même. Car qui s'aviserait de comparer des choses si disproportionnées et d'un genre si différent ? Et cependant, pourvu qu'on ne fasse pas cette comparaison métaphysique, on peut donner son bénéfice à un autre, et en recevoir de l'argent sans simonie selon vos auteurs (7).

C'est ainsi que vous vous jouez de la religion pour suivre la passion des hommes ; et voyez néanmoins avec quelle gravité votre père Valentia débite ses songes à l'endroit cité dans mes lettres, t. 3, disp. 6, q. 16, punct. 3, p. 2045 : " On peut, dit-il, " donner² un temporel pour un spirituel en deux manières : l'une " en prisant davantage le temporel que le spirituel, et ce serait " simonie ; l'autre en prenant le temporel comme le motif et la " fin qui porte à donner le spirituel, sans que néanmoins on prise " le temporel plus que le spirituel, et alors ce n'est point simonie. " Et la raison en est, que la simonie consiste à recevoir un tem- " porel comme le juste prix d'un spirituel. Donc, si on demande " le temporel, *si petatur temporale*, non pas comme le prix, mais " comme le motif qui détermine à le conférer, ce n'est point du

¹ Modern editions give "et de donner," which is more correct. .

² A, B and C more correctly : *un bien temporel*.

LETTER
XII.

“ tout simonie, encore qu'on ait pour fin et attente principale la possession du temporel : *minime erit simonia, etiamsi temporale principaliter intendatur et expectetur.* ” Et votre grand Sanchez n'a-t-il pas eu une pareille révélation, au rapport d'Escobar, tr. 6, ex. 2, n. 40 ? Voici ses mots : “ Si on donne un bien temporel pour un bien spirituel, non pas comme PRIX, mais comme un MOTIF qui porte le collateur à le donner, ou comme une reconnaissance, si on l'a déjà reçu, est-ce simonie ? Sanchez assure que non. ” Vos thèses de Caen, de 1644 : “ C'est une opinion probable, enseignée par plusieurs catholiques, que ce n'est pas simonie de donner un bien temporel pour un spirituel, quand on ne le donne pas comme prix. ” Et quant à Tannerus, voici sa doctrine, pareille à celle de Valentia, qui fera voir combien vous avez tort de vous plaindre de ce que j'ai dit qu'elle n'est pas conforme à celle de saint Thomas ; puisque lui-même l'avoue au lieu cité dans ma lettre, t. 3. disp. 5, p. 1520 : “ Il n'y a point, dit-il, proprement et véritablement de simonie, sinon à prendre un bien temporel comme le prix d'un spirituel : mais quand on le prend comme un motif qui porte à donner le spirituel, ou comme en reconnaissance de ce qu'on l'a donné, ce n'est point simonie, au moins en conscience. ” Et un peu après : “ Il faut dire la même chose, encore qu'on regarde le temporel comme sa fin principale, et qu'on le préfère même au spirituel ; quoique saint Thomas et d'autres semblent dire le contraire, en ce qu'ils assurent que c'est absolument simonie de donner un bien spirituel pour un temporel, lorsque le temporel en est la fin (8). ”

Voilà, mes pères, votre doctrine de la simonie enseignée par vos meilleurs auteurs, qui se suivent en cela bien exactement. Il ne me reste donc qu'à répondre à vos impostures. Vous n'avez rien dit sur l'opinion de Valentia, et ainsi sa doctrine subsiste après votre réponse. Mais vous vous arrêtez sur celle de Tannerus, et vous dites qu'il a seulement décidé que ce n'était pas une simonie de droit divin ; et vous voulez faire croire que j'ai supprimé de ce passage ces paroles, *de droit divin*, sur quoi¹ vous n'êtes pas raisonnables, mes pères : car ces termes, *de droit*

¹ A, B and C omit *sur quoi*.

divin, ne furent jamais dans ce passage. Vous ajoutez ensuite que Tannerus déclare que c'est une simonie *de droit positif*. Vous vous trompez, mes pères : il n'a pas dit cela généralement, mais sur des cas particuliers, *in casibus a jure expressis*, comme il le dit en cet endroit ⁽⁹⁾. En quoi il fait une exception de ce qu'il avait établi en général dans ce passage, que "ce n'est pas "simonie en conscience;" ce qui enferme que ce n'en est pas aussi une de droit positif, si vous ne voulez faire Tannerus assez impie pour soutenir qu'une simonie de droit positif n'est pas simonie en conscience. Mais vous recherchez à dessein ces mots de "droit divin, droit positif, droit naturel, tribunal intérieur et extérieur, cas exprimés dans le droit, présomption "externe," et les autres qui sont peu connus, afin d'échapper sous cette obscurité, et de faire perdre la vue de vos égarements. Vous n'échapperez pas néanmoins, mes pères, par ces vaines subtilités : car je vous ferai des questions si simples, qu'elles ne seront point sujettes au *Distinguo*.

Je vous demande donc, sans parler de *droit positif*, ni de *présomption de tribunal extérieur*¹, si un bénéficiaire sera simoniaque, selon vos auteurs, en donnant un bénéfice de quatre mille livres de rente, et recevant dix mille francs argent comptant, non pas comme prix du bénéfice, mais comme un motif qui le porte à le donner. Répondez-moi nettement, mes pères : que faut-il conclure sur ce cas, selon vos auteurs? Tannerus ne dira-t-il pas formellement que "ce n'est point simonie en conscience, puisque le temporel n'est pas le prix du bénéfice, mais "seulement le motif qui le fait donner?" Valentia, vos thèses de Caen, Sanchez et Escobar, ne décideront-ils pas de même "que ce n'est pas simonie," par la même raison? En faut-il davantage pour excuser ce bénéficiaire de simonie? et oseriez-vous le traiter de simoniaque dans vos confessionnaux, quelque sentiment que vous en ayez par vous-mêmes, puisqu'il aurait droit de vous fermer la bouche², ayant agi selon l'avis de tant

¹ So in A, B, C, D. Later editors have altered the sentence unjustifiably into "ni de presumption externe, ni de tribunal extérieur." Pascal uses the technical terms ironically.

² B and C (and some copies of the 4to) read as follows:—"oserez-vous le

LETTER
XII.

de docteurs graves? Confessez donc qu'un tel bénéficié est excusé de simonie, selon vous; et défendez maintenant cette doctrine, si vous le pouvez.

Voilà, mes pères, comment il faut traiter les questions pour les démêler, au lieu de les embrouiller, ou par des termes d'école, ou en changeant l'état de la question, comme vous faites dans votre dernier reproche en cette sorte. Tannerus, dites-vous, déclare au moins qu'un tel échange est un grand péché; et vous me reprochez d'avoir supprimé malicieusement cette circonstance *qui le justifie entièrement*, à ce que vous prétendez. Mais vous avez tort, et en plusieurs manières. Car, quand ce que vous dites serait vrai¹, il ne s'agissait pas, au lieu où j'en parlais, de savoir s'il y avait en cela du péché, mais seulement s'il y avait de la simonie. Or, ce sont deux questions fort séparées; les péchés n'obligent qu'à se confesser, selon vos maximes; la simonie oblige à restituer: et il y a des personnes à qui cela paraîtrait assez différent. Car vous avez bien trouvé des expédients pour rendre la confession douce, mais vous n'en avez point trouvé² pour rendre la restitution agréable. J'ai à vous dire de plus que le cas que Tannerus accuse de péché n'est pas simplement celui où l'on donne un bien spirituel pour un temporel, qui en est le motif même principal; mais il ajoute: "encore que l'on prise le temporel plus que le spirituel," ce qui est ce cas imaginaire dont nous avons parlé. Et il ne fait pas de mal de charger celui-là de péché, puisqu'il faudrait être bien méchant, ou bien stupide, pour ne vouloir pas éviter un péché par un moyen aussi facile qu'est celui de s'abstenir de comparer les prix de ces deux choses, lorsqu'il est permis de donner l'une pour l'autre. Outre que Valentia, examinant, au lieu déjà cité, s'il y a du péché à donner un bien spirituel pour un temporel, qui en est le motif principal³, rapporte les raisons de ceux qui disent que oui, en ajoutant: *Sed hoc non videtur mihi satis certum*: cela ne me paraît pas assez certain.

traiter autrement dans vos confessionnaux....., puisqu'il aurait droit de vous y obliger?

¹ A, B and C, véritable.

² Ibid. au lieu que vous...

³ B and C omit principal.

Mais, depuis, votre père Érade Bille, professeur des cas de conscience à Caen, a décidé qu'il n'y a en cela¹ aucun péché : car les opinions probables vont toujours en mûrissant. C'est ce qu'il déclare dans ses écrits de 1644, contre lesquels M. Dupré, docteur et professeur à Caen, fit cette belle harangue imprimée, qui est assez connue. Car, quoique ce père Érade Bille reconnaisse que la doctrine de Valentia, suivie par le père Milhard, et condamnée en Sorbonne, soit "contraire au sentiment commun, "suspecte de simonie en plusieurs choses, et punie en justice, "quand la pratique en est découverte," il ne laisse pas de dire que c'est une opinion probable, et par conséquent sûre en conscience, et qu'il n'y a en cela ni simonie, ni péché. "C'est, dit-il, une opinion probable et enseignée par beaucoup de docteurs "catholiques, qu'il n'y a aucune simonie NI AUCUN PÉCHÉ à "donner de l'argent, ou une autre chose temporelle, pour un "bénéfice, soit par forme de reconnaissance, soit comme un "motif sans lequel on ne le donnerait pas, pourvu qu'on ne le "donne pas comme un prix égal au bénéfice." C'est là tout ce qu'on peut désirer. Et, selon toutes ces maximes, vous voyez, mes pères, que la simonie sera si rare, qu'on en aurait exempté Simon même le magicien, qui voulait acheter le Saint-Esprit, en quoi il est l'image des simoniaques qui achètent ; et Giezi, qui reçut de l'argent pour un miracle, en quoi il est la figure des simoniaques qui vendent. Car il est sans doute que quand Simon, dans les Actes, *offrit de l'argent aux apôtres pour avoir leur puissance*, il ne se servit ni des termes d'acheter, ni de vendre, ni de prix, et qu'il ne fit autre chose que d'offrir de l'argent, comme un motif pour se faire donner ce bien spirituel. Ce qui étant exempt de simonie, selon vos auteurs, il se fût bien garanti de l'anathème de saint Pierre, s'il eût été instruit de vos maximes². Et cette ignorance fit aussi grand tort à Giezi, quand il fut frappé de la lèpre par Élisée ; car, n'ayant reçu l'argent de ce prince guéri miraculeusement que comme une reconnaissance, et non pas comme un prix égal à la vertu divine qui avait opéré ce miracle, il eût obligé Élisée à le guérir, sur peine de péché

¹ A, B and C omit *en cela*.

² A, B and C, "s'il eût su leurs maximes."

LETTER
XII.

mortel, puisqu'il aurait agi selon tant de docteurs graves, et qu'en pareils cas vos confesseurs sont obligés d'absoudre leurs pénitents¹, et de les laver de la lèpre spirituelle, dont la corporelle n'est que la figure.

Tout de bon, mes pères, il serait aisé de vous tourner là-dessus en ridicule; je ne sais pourquoi vous vous y exposez. Car je n'aurais qu'à rapporter vos autres maximes, comme celle-ci d'Escobar dans la *Pratique de la Simonie selon la Société de Jésus*, tr. 6, ex. 2, n. 44: "Est-ce simonie, lorsque deux religieux s'engagent l'un à l'autre en cette sorte: Donnez-moi votre voix pour me faire élire provincial, et je vous donnerai la mienne pour vous faire prieur? Nullement." Et cette autre, tr. 6, n. 14: "Ce n'est pas simonie de se faire donner un bénéfice en promettant de l'argent, quand on n'a pas dessein de payer en effet; parce que ce n'est qu'une simonie feinte, qui n'est non plus vraie que du faux or n'est pas du vrai or²." C'est par cette subtilité de conscience qu'il a trouvé le moyen, en ajoutant la fourbe à la simonie, de faire avoir des bénéfices sans argent et sans simonie. Mais je n'ai pas le loisir d'en dire davantage; car il faut que je pense à me défendre contre votre troisième calomnie sur le sujet des banqueroutiers⁽¹⁰⁾.

Pour celle-ci, mes pères, il n'y a rien de plus grossier. Vous me traitez d'imposteur sur le sujet d'un sentiment de Lessius que je n'ai point cité de moi-même, mais qui se trouve allégué par Escobar, dans un passage que j'en rapporte: et ainsi, quand il serait vrai que Lessius ne serait pas de l'avis qu'Escobar lui attribue, qu'y a-t-il de plus injuste que de s'en prendre à moi? Quand je cite Lessius et vos autres auteurs de moi-même, je consens d'en répondre: mais comme Escobar a ramassé les opinions de vingt-quatre de vos pères, je vous demande si je dois être garant d'autre chose que de ce que je cite de lui; et s'il faut, outre cela, que je réponde des citations qu'il fait lui-même dans les passages que j'en ai pris? Cela ne serait pas raisonnable. Or c'est de quoi il s'agit en cet endroit. J'ai rapporté dans ma lettre ce passage d'Escobar traduit fort fidèle-

¹ A, B and C, "et que vos confesseurs sont obligés d'absoudre leurs pénitents en pareil cas."

² Ibid. "non plus véritable...véritable or."

ment, et sur lequel aussi vous ne dites rien : "Celui qui fait "banqueroute peut-il en sûreté de conscience retenir de ses "biens autant qu'il est nécessaire pour vivre avec honneur, *ne indecore vivat ?*" Je réponds que oui avec Lessius, *cum Lessio assero posse*, etc. Sur cela vous me dites que Lessius n'est pas de ce sentiment. Mais pensez un peu où vous vous engagez. Car s'il est vrai qu'il en est, on vous appellera imposteurs, d'avoir assuré le contraire ; et s'il n'en est pas, Escobar sera l'imposteur : de sorte qu'il faut maintenant, par nécessité, que quelqu'un de la Société soit convaincu d'imposture. Voyez un peu quel scandale ! Aussi, vous ne savez¹ prévoir la suite des choses. Il vous semble qu'il n'y a qu'à dire des injures aux personnes², sans penser sur qui elles retombent. Que ne faisiez-vous savoir votre difficulté à Escobar, avant de la publier ? il vous eût satisfaits. Il n'est pas si malaisé d'avoir des nouvelles de Valladolid, où il est en parfaite santé, et où il achève sa grande *Théologie morale* en six volumes, sur les premiers desquels je vous pourrai dire un jour quelque chose. On lui a envoyé les dix premières Lettres ; vous pouviez aussi lui envoyer votre objection, et je m'assure qu'il eût bien répondu : car il a vu sans doute dans Lessius ce passage, d'où il a pris le *ne indecore vivat*. Lisez-le bien, mes pères, et vous l'y trouverez comme moi, lib. 2, c. 16, n. 45 : *Idem colligitur aperte ex juribus citatis, maxime quoad ea bona quæ post cessionem acquirit, de quibus is qui debitor est etiam ex delicto, potest retinere quantum necessarium est, ut pro sua conditione NON INDECORE VIVAT. Petes an leges id permit- tant de bonis quæ tempore instantis cessionis habebat ? Ita videtur colligi ex DD* (11).

Je ne m'arrêterai pas à vous montrer que Lessius, pour autoriser cette maxime, abuse de la loi, qui n'accorde que le simple vivre aux banqueroutiers, et non pas de quoi subsister avec honneur. Il suffit d'avoir justifié Escobar contre une telle accusation, c'est plus que je ne devais faire. Mais vous, mes pères, vous ne faites pas ce que vous devez : car il est question de répondre au passage d'Escobar, dont les décisions sont com-

¹ A, B and C, "vous ne savez pas."

² Ibid. "des injures au monde."

LETTER
XII.

modes, en ce qu'étant indépendantes du devant et de la suite, et toutes renfermées en de petits articles, elles ne sont pas sujettes à vos distinctions. Je vous ai cité son passage entier, qui permet à ceux qui font cession de "retenir de leurs biens, quoique "acquis injustement, pour faire subsister leur famille avec hon- "neur." Sur quoi je me suis écrié dans mes Lettres : "Com- "ment! mes pères, par quelle étrange charité voulez-vous que "les biens appartiennent plutôt à ceux qui les ont mal acquis "qu'aux créanciers légitimes?" C'est à quoi il faut répondre : mais c'est ce qui vous met dans un fâcheux embarras, que vous essayez en vain d'éluder en détournant la question, et citant d'autres passages de Lessius, desquels il ne s'agit point. Je vous demande donc si cette maxime d'Escobar peut être suivie en conscience par ceux qui font banqueroute ? Et prenez garde à ce que vous direz. Car si vous répondez que non, que deviendra votre docteur, et votre doctrine de la probabilité ? Et si vous dites que oui, je vous renvoie au parlement.

Je vous laisse dans cette peine, mes pères ; car je n'ai plus ici de place pour entreprendre l'imposture suivante sur le passage de Lessius touchant l'homicide ; ce sera pour la première fois, et le reste ensuite.

Je ne vous dirai rien cependant sur les avertissements pleins de faussetés scandaleuses par où vous finissez chaque imposture : je repartirai à tout cela dans la lettre où j'espère montrer la source de vos calomnies. Je vous plains, mes pères, d'avoir recours à de tels remèdes. Les injures que vous me dites n'éclairciront pas nos différends, et les menaces que vous me faites en tant de façons ne m'empêcheront pas de me défendre. Vous croyez avoir la force et l'impunité, mais je crois avoir la vérité et l'innocence. C'est une étrange et longue guerre que celle où la violence essaye d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre : quand on oppose les discours aux discours, ceux qui sont véritables et convaincants confondent et dissipent ceux

qui n'ont que la vanité et le mensonge : mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales ; car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque ; au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même⁽¹²⁾.

LETTER
XII.

NOTES ON LETTER XII.

(1) The MS. note is interesting, not only as the first sketch by a great literary artist, but as including a phrase of appreciation of his adversaries, the omission of which may well be regretted. "Je ne mérite pas de défendre la religion, *mais vous ne méritez pas de défendre l'erreur et l'injustice.*" But it must be remembered that Port Royal was engaged in a struggle, not for glory, but for existence ; and among its adversaries, the Caussins, Brisaciers, and Annats, there was no Bellarmine or Pétau.

(2) See the VI.th Letter (*supra*, p. 145). As usual, Vasquez qualifies a pernicious *rule* by a good many restrictions, from which he concludes :—"Constat...quod non solum extrema necessitas, sed aliæ multæ urgentes obligant ad eleemosynam." On the practical consequences of this method, see Introduction III.

(3) The quotation from Diana occurs in the *Resol. Moral.*; Pars II., tr. 15, resol. 32. Maynard urges that both Diana and Vasquez refer only to "ordinary needs" ("*nécessités communes*").

(4) Cajetan is a specimen of the older and severer school of Casuists. The passage referred to by Pascal occurs in his commentary upon II. 2, qu. 118, art. 3, of the *Summa* of Aquinas.

(5) *Reg. past.*, p. 3, c. 21, adm. 22. With Maynard's note we can heartily agree : "Le *debitum legale* de S. Thomas, de S. Grégoire et de plusieurs PP. est une doctrine fort délicate, et qui pourrait facilement devenir dangereuse" (II. 91). He opposes to it rightly the *Ordo charitatis*, which he considers the opinion of Vasquez, "*bien entendu.*"

(6) "Multa superflua habemus, si nonnisi necessaria teneamus. Nam si inania quæramus, nihil sufficit. Fratres, quærite quod sufficit operi

"Dei, non quod sufficit cupiditati vestræ." (Augustin. *Enarr. in Psalm.* 147.)

(7) On the question of Simony, *vide supra*, Letter VI. and Note (12). The defence made by the apologists, from Nouët and Pirot to Maynard, consists in the plea that not one of the inculpated passages has any reference to "Benefices," but only to an influence to be exercised on the mind of the Patron. It is only necessary, however, to read through Valentia's words in the original, in order to perceive that this defence is illusory. And a Catholic might well ask : whom then did Pope Innocent XI. condemn, when he quotes the substance of Valentia's words (without his name, indeed,) and declares them erroneous ?

(8) Tanner is more candid than his champions, for he frankly admits the incompatibility of his doctrine with that of Aquinas. Cf. Letter VI., *supra*, p. 151.

(9) The distinction is somewhat subtle, but Pascal is showing that he can wield, on occasion, the weapons of his adversaries. No candid critic, at the present day, will deny that his statement of Tanner's opinion is as fair, as the refutation is complete.

(10) On the first of the two cases from Escobar, Maynard remarks that it is a very doubtful question whether such a bargain is simoniacal in its nature (i. 103). As to the second, he refers to Cajetan and Soto as having embraced the same doctrine. (*Ibid.*)

(11) See Letter VIII. (*supra*, p. 186). The expression "*ex DD*" does not mean *ex doctoribus*, but *ex dicta lege*, the reference being to the Law 6 *Qui Bonis*, ff. XLII. tit. 3, *de cessione bonorum*, which grants a daily allowance of food to bankrupts.

(12) Pascal seems to have taken the idea of this peroration from a passage of Augustine, quoted by Arnauld at the end of the *Seconde Lettre à un Duc et Pair*:—"Vana est iniquitas, nihil est iniquitas; et "potens non est nisi justitia. Occultari potest ad tempus veritas, vinci "non potest. Florere potest ad tempus iniquitas; permanere non "potest."

[After Letter XII., in most editions, is inserted a Refutation of an Answer to it, *i.e.* of Nouët. The author of the *Refutation* is unknown: from internal evidence of style, it is neither from Arnauld nor Nicole alone, but certainly from Port Royal. Pascal, like Junius with his Philo-Junius more than a century later, found the use of a lieutenant in doing the simpler and therefore less important work. Besides, this *Refutation*

involved going once more over the ground already *twice* discussed, Simony, Almsgiving, &c., which would have been an artistic blot on the Letters. The writer does his work efficiently, though he repeats many of Pascal's points unnecessarily. He concludes by placing the Jesuits once more on the horns of this dilemma with regard to Escobar's *dictum* concerning fraudulent bankrupts (cf. Letter VIII. *supra*, p. 186), and this time, not in reference to the much-debated "*ne indecorè vivat*," but to the far more objectionable assertion, that this should hold good, even though the property had been obtained "*ex injustitia et notorio delicto*." Is this opinion one that can be safely followed *in foro conscientiae*? He reminds them that if they shrink from disavowing their colleague, they must reckon with the Courts of Justice.]

TREIZIÈME LETTRE.

AUX RÉVÉRENDIS PÈRES JÉSUITES¹.

Du 30 septembre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

Je viens de voir votre dernier écrit, où vous continuez vos impostures jusqu'à la vingtième, en déclarant que vous finissez par là cette sorte d'accusation, qui faisait votre première partie, pour en venir à la seconde, où vous devez prendre une nouvelle manière de vous défendre, en montrant qu'il y a bien d'autres Casuistes que les vôtres qui sont dans le relâchement, aussi bien que vous. Je vois donc maintenant, mes pères, à combien d'impostures j'ai à répondre; et, puisque la quatrième où nous en sommes demeurés est sur le sujet de l'homicide, il sera à propos, en y répondant, de satisfaire en même temps aux 11, 13, 14, 15, 16, 17 et 18^e, qui sont sur le même sujet⁽¹⁾.

Je justifierai donc dans cette lettre la vérité de mes citations contre les faussetés que vous m'imposez. Mais, parce que vous avez osé avancer dans vos écrits "que les sentiments "de vos auteurs sur le meurtre sont conformes aux décisions "des papes et des lois ecclésiastiques," vous m'obligerez à détruire², dans ma lettre suivante, une proposition si téméraire et si injurieuse à l'Église. Il importe de faire voir qu'elle est

¹ Heading in modern editions:—"Que la doctrine de Lessius sur l'homicide "est la même que celle de Victoria.—Combien il est facile de passer de la "spéculation à la pratique.—Pourquoi les Jésuites se sont servis de cette vaine "distinction."

² A, B and C, *renverser*.

exempte¹ de vos corruptions, afin que les hérétiques ne puissent pas se prévaloir de vos égarements pour en tirer des conséquences qui la déshonorent. Et ainsi, en voyant d'une part vos pernicieuses maximes, et de l'autre les canons de l'Église qui les ont toujours condamnées, on trouvera tout ensemble, et ce qu'on doit éviter, et ce qu'on doit suivre.

Votre quatrième *Imposture* est sur une maxime touchant le meurtre, que vous prétendez que j'ai faussement attribuée à Lessius. C'est celle-ci: "Celui qui a reçu un soufflet peut poursuivre à l'heure même son ennemi, et même à coups d'épée non pas pour se venger, mais pour réparer son honneur." Sur quoi vous dites que cette opinion-là est du casuiste Victoria. Et ce n'est pas encore là² le sujet de la dispute: car il n'y a point de répugnance à dire qu'elle soit tout ensemble de Victoria et de Lessius, puisque Lessius dit lui-même qu'elle est aussi de Navarre et de votre père Henriquez, qui enseignent "que celui qui a reçu un soufflet peut à l'heure même poursuivre son homme, et lui donner autant de coups qu'il jugera nécessaire pour réparer son honneur." Il est donc seulement question de savoir si Lessius est du sentiment³ de ces auteurs, aussi bien que son confrère. Et c'est pourquoi vous ajoutez que "Lessius ne rapporte cette opinion que pour la réfuter; et qu'ainsi je lui attribue un sentiment qu'il n'allègue que pour le combattre, qui est l'action du monde la plus lâche et la plus honteuse à un écrivain." Or je soutiens, mes pères, qu'il ne la rapporte que pour la suivre. C'est une question de fait qu'il sera bien facile de décider. Voyons donc comment vous prouvez ce que vous dites, et vous verrez ensuite comment je prouve ce que je dis.

Pour montrer que Lessius n'est pas de ce sentiment, vous dites qu'il en condamne la pratique. Et, pour prouver cela, vous rapportez un de ses passages, liv. 2, c. 9, n. 82, où il dit ces mots: "J'en condamne la pratique." Je demeure d'accord que, si on cherche ces paroles dans Lessius, au nombre 82, où vous les citez, on les y trouvera. Mais que dira-t-on, mes pères,

¹ Ibid. *pure*.² A and C omit *lū*.³ A, B and C, "est aussi du sentiment."

LETTER
XIII.

quand on verra en même temps qu'il traite en cet endroit d'une question toute différente de celle dont nous parlons, et que l'opinion, dont il dit en ce lieu-là qu'il en condamne la pratique, n'est en aucune sorte celle dont il s'agit ici, mais une autre toute séparée? Cependant il ne faut, pour en être éclairci, qu'ouvrir le livre même¹ où vous renvoyez; car on y trouvera toute la suite de son discours en cette manière.

Il traite la question, "savoir si on peut tuer pour un "soufflet," au n. 79, et il la finit au n. 80, sans qu'il y ait en tout cela un seul mot de condamnation. Cette question étant terminée, il en commence une nouvelle en l'art. 81, "savoir si "on peut tuer pour des médisances." Et c'est sur celle-là qu'il dit, au n. 82, ces paroles que vous avez citées: "J'en condamne "la pratique (2)."

N'est-ce donc pas une chose honteuse, mes pères, que vous osiez produire ces paroles, pour faire croire que Lessius condamne l'opinion qu'on peut tuer pour un soufflet, et que, n'en ayant rapporté en tout que cette seule preuve, vous triomphez là-dessus, en disant, comme vous faites: "Plusieurs personnes "d'honneur dans Paris ont déjà reconnu cette insigne fausseté "par la lecture de Lessius, et ont appris par là quelle créance "on doit avoir à ce calomniateur?" Quoi! mes pères, est-ce ainsi que vous abusez de la créance que ces personnes d'honneur ont en vous? Pour leur faire entendre que Lessius n'est pas d'un sentiment, vous leur ouvrez son livre en un endroit où il en condamne un autre. Et comme ces personnes n'entrent pas en défiance de votre bonne foi, et ne pensent pas à examiner s'il s'agit en ce lieu-là de la question contestée, vous trompez ainsi leur crédulité. Je m'assure, mes pères, que, pour vous garantir d'un si honteux mensonge, vous avez eu recours à votre doctrine des équivoques, et que, lisant ce passage *tout haut*, vous disiez *tout bas* qu'il s'y agissait d'une autre matière. Mais je ne sais si cette raison, qui suffit bien pour satisfaire votre conscience, suffira pour satisfaire la juste plainte que vous feront ces gens d'honneur quand ils verront que vous les avez joués de cette sorte.

¹ A, B and C, "le livre *au lieu même*."

Empêchez-les donc bien, mes pères, de voir mes lettres, puisque c'est le seul moyen qui vous reste pour conserver encore quelque temps votre crédit. Je n'en use pas ainsi des vôtres : j'en envoie à tous mes amis ; je souhaite que tout le monde les voie ; et je crois que nous avons tous raison. Car enfin, après avoir publié cette quatrième imposture avec tant d'éclat, vous voilà décriés, si on vient à savoir que vous y avez supposé un passage pour un autre. On jugera facilement que, si vous eussiez trouvé ce que vous demandiez au lieu même où Lessius traite¹ cette matière, vous ne l'eussiez pas été chercher ailleurs ; et que vous n'y avez eu recours que parce que vous n'y voyiez rien qui fût favorable à votre dessein. Vous vouliez faire trouver dans Lessius ce que vous dites dans votre imposture, pag. 10, lig. 12 : "Qu'il n'accorde pas que cette opinion soit probable dans la spéculation ;" et Lessius dit expressément en sa conclusion, n. 80 : "Cette opinion, qu'on peut tuer pour un soufflet reçu, est probable dans la spéculation." N'est-ce pas là mot à mot le contraire de votre discours ! Et qui peut assez admirer avec quelle hardiesse vous produisez en propres termes le contraire d'une vérité de fait ; de sorte qu'au lieu que vous concluez, de votre passage supposé, que Lessius n'était pas de ce sentiment, il se conclut fort bien, de son véritable passage, qu'il est de ce même sentiment ?

Vous vouliez encore faire dire à Lessius qu'il en "condamne la pratique ;" et, comme je l'ai déjà dit, il ne se trouve pas une seule parole de condamnation en ce lieu-là ; mais il parle ainsi : "Il semble qu'on n'en doit pas FACILEMENT permettre la pratique : *in praxi non videtur FACILE PERMITTENDA*." Est-ce là, mes pères², le langage d'un homme qui condamne une maxime ? Diriez-vous³ qu'il ne faut pas *permettre facilement*, dans la pratique, les adultères ou les incestes ? Ne doit-on pas conclure au contraire que, puisque Lessius ne dit autre chose, sinon que la pratique n'en doit pas être facilement permise, son sentiment est que cette pratique peut être quelquefois

¹ A, B and C, *traitait*.

² A, B and C omit *mes pères*.

³ Ibid. "diriez-vous, *mes pères*."

LETTER
XIII.

permise, quoique rarement¹? Et, comme s'il eût voulu apprendre à tout le monde quand on la doit permettre, et ôter aux personnes offensées les scrupules qui les pourraient troubler mal à propos, ne sachant en quelles occasions il leur est permis de tuer dans la pratique, il a eu soin de leur marquer ce qu'ils doivent éviter pour pratiquer cette doctrine en conscience. Écoutez-le, mes pères. "Il semble, dit-il, qu'on ne doit pas "le permettre facilement, A CAUSE du danger qu'il y a qu'on "agisse en cela par haine ou par vengeance, ou avec excès, ou "que cela ne causât trop de meurtres." De sorte qu'il est clair que ce meurtre restera tout à fait permis dans la pratique, selon Lessius, si on évite ces inconvénients, c'est-à-dire si l'on peut agir sans haine, sans vengeance, et dans des circonstances qui n'attirent pas beaucoup de meurtres. En voulez-vous un exemple, mes pères? en voici un assez nouveau : c'est celui du soufflet de Compiègne⁽³⁾. Car vous avouerez que celui qui l'a reçu a témoigné, par la manière dont il s'est conduit, qu'il était assez maître des mouvements de haine et de vengeance. Il ne lui restait donc qu'à éviter un trop grand nombre de meurtres : et vous savez, mes pères, qu'il est si rare que des Jésuites donnent des soufflets aux officiers de la maison du roi, qu'il n'y avait pas à craindre qu'un meurtre en cette occasion en eût tiré beaucoup d'autres en conséquence. Et ainsi vous ne sauriez nier que ce Jésuite ne fût tuable en sûreté de conscience, et que l'offensé ne pût en cette rencontre pratiquer envers lui² la doctrine de Lessius. Et peut-être, mes pères, qu'il l'eût fait s'il eût été instruit dans votre école, et s'il eût appris d'Escobar "qu'un "homme qui a reçu un soufflet est réputé sans honneur jusqu'à "ce qu'il ait tué celui qui le lui a donné." Mais vous avez sujet de croire que les instructions fort contraires qu'il a reçues d'un curé que vous n'aimez pas trop, n'ont pas peu contribué en cette occasion à sauver la vie à un Jésuite.

Ne nous parlez donc plus de ces inconvénients qu'on peut

¹ A, B and C, "Ne doit-on pas.....permise, que la pratique même en peut être "quelquefois permise, quoique rarement?" The alteration in D was suggested in a MS. note on the margin of a copy of the Quarto, collated by M. Lesieur.

² Ibid. "pratiquer *en son endroit*."

éviter en tant de rencontres, et hors lesquels le meurtre est permis, selon Lessius, dans la pratique même. C'est ce qu'ont bien reconnu vos auteurs, cités par Escobar dans la *Pratique de l'homicide selon votre Société*. "Est-il permis, dit-il, de tuer "celui qui a donné un soufflet ? Lessius dit que cela est permis "dans la spéculation, mais qu'on ne le doit pas conseiller dans la "pratique, *non consulendum in praxi*, à cause du danger de la "haine ou des meurtres nuisibles à l'État qui en pourraient "arriver. MAIS LES AUTRES ONT JUGÉ QU'EN ÉVITANT CES IN- "CONVÉNIENTS, CELA EST PERMIS ET SÛR DANS LA PRATIQUE : "*in praxi probabilem et tutam judicarunt Henriquez, etc.*" Voilà comment les opinions s'élèvent peu à peu jusqu'au comble de la probabilité ; car vous y avez porté celle-ci, en la permettant enfin sans aucune distinction de spéculation ni de pratique, en ces termes : "Il est permis, lorsqu'on a reçu un soufflet, de donner incontinent un coup d'épée, non pas pour se venger, mais "pour conserver son honneur." C'est ce qu'ont enseigné vos pères à Caen, en 1644, dans leurs écrits publics, que l'université produisit au parlement, lorsqu'elle y présenta sa troisième requête contre votre doctrine de l'homicide, comme il se voit en la page 339 du livre qu'elle en fit alors imprimer¹.

Remarquez donc, mes pères, que vos propres auteurs ruinent d'eux-mêmes cette vaine distinction de spéculation et de pratique, que l'université avait traitée de ridicule, et dont l'invention est un secret de votre politique qu'il est bon de faire entendre. Car, outre que l'intelligence en est nécessaire pour les quinze, seize, dix-sept et dix-huitième *Impostures*, il est toujours à propos de découvrir peu à peu les principes de cette politique mystérieuse.

Quand vous avez entrepris de décider les cas de conscience d'une manière favorable et accommodante, vous en avez trouvé où la religion seule était intéressée, comme les questions de la contrition, de la pénitence, de l'amour de Dieu, et toutes celles qui ne touchent que l'intérieur des consciences. Mais vous en

¹ A, B and C, "que l'université produisit au parlement dans sa troisième "requête contre votre doctrine de l'homicide, p. 339."

LETTER
XIII.

avez trouvé¹ d'autres où l'État a intérêt aussi bien que la religion, comme sont celles de l'usure, des banqueroutes, de l'homicide, et autres semblables. Et c'est une chose bien sensible à ceux qui ont un véritable amour pour l'Église, de voir qu'en une infinité d'occasions où vous n'avez eu que la religion à combattre, vous en avez renversé les lois sans réserve, sans distinction et sans crainte, comme il se voit dans vos opinions si hardies contre la pénitence et l'amour de Dieu; parce que vous saviez que ce n'est pas ici le lieu où Dieu exerce visiblement sa justice. Mais dans celles où l'État est intéressé aussi bien que la religion, l'appréhension que vous avez eue de la justice des hommes vous a fait partager vos décisions, et former deux questions sur ces matières²: l'une que vous appelez *de spéculation*, dans laquelle, en considérant ces crimes en eux-mêmes, sans regarder à l'intérêt de l'État, mais seulement à la loi de Dieu qui les défend, vous les avez permis sans hésiter, en renversant ainsi la loi de Dieu qui les condamne; l'autre que vous appelez *de pratique*, dans laquelle, en considérant le dommage que l'État en recevrait, et la présence des magistrats qui maintiennent la sûreté publique, vous n'approuvez pas toujours dans la pratique ces meurtres et ces crimes que vous trouvez permis dans la spéculation, afin³ de vous mettre par là à couvert du côté des juges. C'est ainsi, par exemple, que, sur cette question, "s'il est permis de tuer pour des médisances," vos auteurs, Filiutius, t. II, tr. 29, c. 3, n. 52; Reginaldus, t. II, l. 21, c. 5, n. 63, et les autres, répondent: "Cela est permis dans la spéculation, *ex probabili opinione licet*; mais je n'en approuve pas la pratique, à cause du grand nombre de meurtres qui en arriveraient et feraient tort à l'État, si on tuait tous les médisants; et qu'aussi on serait puni en justice en

¹ A, B and C, rencontré.

² Ibid. "Et c'est.....à combattre, comme ce n'est pas ici le lieu où Dieu exerce visiblement sa justice, vous en avez renversé les lois sans aucune crainte, sans réserve et sans distinction, comme il se voit dans vos opinions si hardies contre la pénitence et l'amour de Dieu. Mais, dans celles où la religion et l'État ont part, vous avez partagé vos décisions, et formé deux questions sur ces matières, etc."

³ Ibid. pour vous mettre...

“tuant pour ce sujet.” Voilà de quelle sorte vos opinions commencent à paraître sous cette distinction, par le moyen de laquelle vous ne ruinez que la religion, sans blesser encore sensiblement l’État. Par là vous croyez être en assurance; car vous vous imaginez que le crédit que vous avez dans l’Église empêchera qu’on ne punisse vos attentats contre la vérité, et que les précautions que vous apportez pour ne mettre pas facilement ces permissions en pratique vous mettront à couvert de la part des magistrats, qui, n’étant pas juges des cas de conscience, n’ont proprement intérêt qu’à la pratique extérieure. Ainsi une opinion qui serait condamnée sous le nom de pratique se produit en sûreté sous le nom de spéculation. Mais, cette base étant affermie, il n’est pas difficile d’y élever le reste de vos maximes. Il y avait une distance infinie entre la défense que Dieu a faite de tuer, et la permission spéculative que vos auteurs en ont donnée. Mais la distance est bien petite de cette permission à la pratique. Il ne reste seulement qu’à montrer que ce qui est permis dans la spéculation l’est bien aussi dans la pratique. Or on¹ ne manquera pas de raisons pour cela. Vous en avez bien trouvé en des cas plus difficiles. Voulez-vous voir, mes pères, par où l’on y arrive? suivez ce raisonnement d’Escobar, qui l’a décidé nettement dans le premier des six tomes de sa grande *Théologie morale*, dont je vous ai parlé, où il est tout autrement éclairé que dans ce recueil qu’il avait fait de vos vingt-quatre vieillards: car, au lieu qu’il avait pensé en ce temps-là qu’il pouvait y avoir des opinions probables dans la spéculation qui ne fussent pas sûres dans la pratique, il a connu le contraire depuis, et l’a fort bien établi dans ce dernier ouvrage: tant la doctrine de la probabilité en général reçoit d’accroissement par le temps, aussi bien que chaque opinion probable en particulier. Écoutez-le donc *in Præloq.*, c. 3, n. 15. “Je ne vois pas, dit-il, comment il se pourrait faire “que ce qui paraît permis dans la spéculation ne le fût pas “dans la pratique; puisque ce qu’on peut faire dans la pratique “dépend de ce qu’on trouve permis dans la spéculation, et que “ces choses ne diffèrent l’une de l’autre que comme l’effet de

¹ A, B and C omit *Or*.

LETTER
XIII.

“la cause : car la spéculation est ce qui détermine à l'action. “D'où IL S'ENSUIT QU'ON PEUT EN SÛRETÉ DE CONSCIENCE “SUIVRE DANS LA PRATIQUE LES OPINIONS PROBABLES DANS LA “SPÉCULATION, et même avec plus de sûreté que celles qu'on “n'a pas si bien examinées spéculativement(4).”

En vérité, mes pères, votre Escobar raisonne assez bien quelquefois. Et, en effet, il y a tant de liaison entre la spéculation et la pratique, que, quand l'une a pris racine, vous ne faites plus difficulté de permettre l'autre sans déguisement. C'est ce qu'on a vu dans la permission de tuer pour un soufflet, qui, de la simple spéculation, a été portée hardiment par Lessius à une pratique *qu'on ne doit pas facilement accorder*, et de là, par Escobar, à une *pratique facile*; d'où vos pères de Caen l'ont conduite à une permission pleine, sans distinction de théorie et de pratique, comme vous l'avez déjà vu.

C'est ainsi que vous faites croître peu à peu vos opinions. Si elles paraissaient tout à coup dans leur dernier excès, elles causeraient de l'horreur; mais ce progrès lent et insensible y accoutume doucement les hommes, et en ôte le scandale. Et par ce moyen la permission de tuer, si odieuse à l'État et à l'Église, s'introduit premièrement dans l'Église, et ensuite de l'Église dans l'État.

On a vu un semblable succès de l'opinion de tuer pour des médisances; car elle est aujourd'hui arrivée à une permission pareille sans aucune distinction. Je ne m'arrêterais pas à vous en rapporter les passages de vos pères, si cela n'était nécessaire pour confondre l'assurance que vous avez eue de dire deux fois dans votre quinzième imposture, p. 26 et 30, qu'il n'y a “pas un Jésuite qui permette de tuer pour “des médisances.” Quand vous dites cela, mes pères, vous devriez empêcher que je ne le visse, puisqu'il m'est si facile d'y répondre. Car, outre que vos pères Reginaldus, Filiutius, etc., l'ont permis dans la spéculation, comme je l'ai déjà dit, et que de là le principe d'Escobar nous mène sûrement à la pratique, j'ai à vous dire de plus que vous avez plusieurs auteurs qui l'ont permis en mots propres, et entre autres le père Hereau dans ses leçons publiques, ensuite desquelles le

roi le fit mettre en arrêt en votre maison, pour avoir enseigné, outre plusieurs erreurs, que, “quand celui qui nous décrie de-
“vant des gens d’honneur continue après l’avoir averti de cesser,
“il nous est permis de le tuer, non pas véritablement¹ en
“public, de peur de scandale, mais en cachette, SED CLAM.”

Je vous ai déjà parlé du père L’Amy, et vous n’ignorez pas que sa doctrine sur ce sujet a été censurée en 1649 par l’université de Louvain. Et néanmoins il n’y a pas encore deux mois que votre père des Bois a soutenu à Rouen cette doctrine censurée du père L’Amy, et a enseigné qu’il est “permis à un religieux de défendre l’honneur qu’il a acquis
“par sa vertu, MÊME EN TUANT celui qui attaque sa réputation,
ETIAM CUM MORTE INVASORIS.” Ce qui a causé un tel scandale en cette ville-là, que tous les curés se sont unis pour lui faire imposer silence, et l’obliger à rétracter sa doctrine par les voies canoniques. L’affaire en est à l’officialité⁽⁵⁾.

Que voulez-vous donc dire, mes pères ? Comment entreprenez-vous de soutenir après cela “qu’aucun Jésuite n’est
“d’avis qu’on puisse tuer pour des médisances ?” Et fallait-il autre chose pour vous en convaincre que les opinions mêmes de vos pères que vous rapportez, puisqu’ils ne défendent pas spéculativement de tuer, mais seulement dans la pratique, “à
“cause du mal qui en arriverait à l’État ?” Car je vous demande sur cela, mes pères, s’il s’agit dans nos disputes d’autre chose, sinon d’examiner si vous avez renversé la loi de Dieu qui défend l’homicide. Il n’est pas question de savoir si vous avez blessé l’État, mais la religion. A quoi sert-il donc, dans ce genre de dispute, de montrer que vous avez épargné l’État, quand vous faites voir en même temps que vous avez détruit la religion, en disant, comme vous faites, p. 28, l. 3, que “le sens de Reginaldus sur la question de tuer
“pour des médisances, est qu’un particulier a droit d’user
“de cette sorte de défense, la considérant simplement en elle-
“même ?” Je n’en veux pas davantage que cet aveu pour vous confondre. “Un particulier, dites-vous, a droit d’user de cette

¹ A, B and C omit *véritablement*. (Nicole, *non apertè occidendus*.)

LETTER
XIII.

“défense,” c’est-à-dire de tuer pour des médisances, “en considérant la chose en elle-même;” et par conséquent, mes pères, la loi de Dieu qui défend de tuer est ruinée par cette décision.

Et il ne sert de rien de dire ensuite, comme vous faites, “que cela est illégitime et criminel, même selon la loi de Dieu, à raison des meurtres et des désordres qui en arriveraient dans l’État, parce qu’on est obligé¹, selon Dieu, d’avoir égard au bien de l’État.” C’est sortir de la question. Car, mes pères, il y a deux lois à observer : l’une qui défend de tuer, l’autre qui défend de nuire à l’État. Reginaldus n’a pas peut-être violé la loi qui défend de nuire à l’État, mais il a violé certainement celle qui défend de tuer. Or il ne s’agit ici que de celle-là seule. Outre que vos autres pères, qui ont permis ces meurtres dans la pratique, ont ruiné l’une aussi bien que l’autre. Mais allons plus avant, mes pères. Nous voyons bien que vous défendez quelquefois de nuire à l’État, et vous dites que votre dessein en cela est d’observer la loi de Dieu qui oblige à le maintenir. Cela peut être véritable, quoiqu’il ne soit pas certain ; puisque vous pourriez faire la même chose par la seule crainte des juges. Examinons donc, je vous prie, de quel principe part ce mouvement.

N’est-il pas vrai, mes pères, que, si vous regardiez véritablement Dieu, et que l’observation de sa loi fût le premier et principal objet de votre pensée, ce respect régnerait uniformément dans toutes vos décisions importantes, et vous engagerait à prendre dans toutes ces occasions l’intérêt de la religion ? Mais si l’on voit au contraire que vous violez en tant de rencontres les ordres les plus saints que Dieu ait imposés aux hommes, quand il n’y a que sa loi à combattre ; et que, dans les occasions mêmes dont il s’agit, vous anéantissez la loi de Dieu, qui défend ces actions comme criminelles en elles-mêmes⁽⁶⁾, et ne témoignez craindre de les approuver dans la pratique que par la crainte des juges, ne nous donnez-vous pas sujet de juger que ce n’est point Dieu que vous considérez dans cette crainte ; et que, si en apparence vous maintenez sa loi en ce qui regarde l’obligation de ne pas nuire à l’État, ce n’est pas pour sa loi même, mais

¹ A, B and C, *et qu’on est obligé...*

pour arriver à vos fins, comme ont toujours fait les moins religieux politiques ?

LETTER
XIII.

Quoi ! mes pères, vous nous direz qu'en ne regardant que la loi de Dieu, qui défend l'homicide, on a droit de tuer pour des médisances¹, et, après avoir ainsi violé la loi éternelle de Dieu, vous croirez lever le scandale que vous avez causé, et nous persuader de votre respect envers lui, en ajoutant que vous en défendez la pratique pour des considérations d'État, et par la crainte des juges ! N'est-ce pas au contraire exciter un scandale nouveau ? non pas par le respect que vous témoignez en cela pour les juges : car ce n'est pas cela que je vous reproche ; et vous vous jouez ridiculement là-dessus, pag. 29. Je ne vous reproche pas de craindre les juges, mais de ne craindre que les juges². C'est cela que je blâme, parce que c'est faire Dieu moins ennemi des crimes que les hommes. Si vous disiez qu'on peut tuer un médisant selon les hommes, mais non pas selon Dieu, cela serait moins insupportable : mais quand vous prétendez³ que ce qui est trop criminel pour être souffert par les hommes soit innocent et juste aux yeux de Dieu qui est la justice même, que faites-vous⁴ autre chose, sinon montrer à tout le monde que, par cet horrible renversement si contraire à l'esprit des saints, vous êtes hardis contre Dieu et timides envers les hommes ? Si vous aviez voulu condamner sincèrement ces homicides, vous auriez laissé subsister l'ordre de Dieu qui les défend ; et si vous aviez osé permettre d'abord ces homicides, vous les auriez permis ouvertement, malgré les lois de Dieu et des hommes. Mais comme vous avez voulu les permettre insensiblement, et surprendre les magistrats qui veillent à la sûreté publique, vous avez agi finement en séparant vos maximes, et proposant d'un côté qu'il est "permis dans la spéculative de "tuer pour des médisances" (car on vous laisse examiner les choses dans la spéculation), et produisant d'un autre côté cette

¹ A, B and C, "*Vous nous direz qu'on a droit de tuer pour des médisances, "en ne regardant que la loi de Dieu, qui défend l'homicide ?"*"

² Ibid. et non pas le Juge des juges.

³ Ibid. omit quand vous prétendez.

⁴ Ibid. qu'est-ce faire.

LETTER
XIII.

maxime détachée, que “ce qui est permis dans la spéculation “l’est bien aussi dans la pratique.” Car quel intérêt l’État semble-t-il avoir dans cette proposition générale et métaphysique ? Et ainsi, ces deux principes peu suspects étant reçus séparément, la vigilance des magistrats est trompée ; puisqu’il ne faut plus que rassembler ces maximes pour en tirer cette conclusion où vous tendez, qu’on peut donc tuer dans la pratique pour de simples médisances(7).

Car c’est encore ici, mes pères, une des plus subtiles adresses de votre politique, de séparer dans vos écrits les maximes que vous assemblez dans vos avis. C’est ainsi que vous avez établi à part votre doctrine de la probabilité, que j’ai souvent expliquée. Et, ce principe général étant affermi, vous avancez séparément des choses qui, pouvant être innocentes d’elles-mêmes, deviennent horribles étant jointes à ce pernicieux principe. J’en donnerai pour exemple ce que vous avez dit, p. 11, dans vos impostures, et à quoi il faut que je réponde : “Que plusieurs “théologiens célèbres sont d’avis qu’on peut tuer pour un soufflet “reçu.” Il est certain, mes pères, que si une personne qui ne tient point à la probabilité avait dit cela, il n’y aurait rien à reprendre, puisqu’on ne ferait alors qu’un simple récit qui n’aurait aucune conséquence. Mais vous, mes pères, et tous ceux qui tiennent cette dangereuse doctrine, que “tout ce qu’ap-
“prouvent des auteurs célèbres est probable et sûr en cons-
“cience ;” quand vous ajoutez à cela que “plusieurs auteurs
“célèbres sont d’avis qu’on peut tuer pour un soufflet,” qu’est-ce faire autre chose, sinon de mettre à tous les chrétiens le poignard à la main pour tuer ceux qui les auront offensés, en leur déclarant qu’ils le peuvent faire en sûreté de conscience, parce qu’ils suivront en cela l’avis de tant d’auteurs graves ?

Quel horrible langage qui, en disant que des auteurs tiennent une opinion damnable, est en même temps une décision en faveur de cette opinion damnable, et qui autorise en conscience tout ce qu’il ne fait que rapporter ! On l’entend, mes pères, ce langage de votre école. Et c’est une chose étonnante que vous ayez le front de le parler si haut, puisqu’il marque votre sentiment si à découvert, et vous convainc de tenir pour sûre en

conscience cette opinion, qu'on peut "tuer pour un soufflet," aussitôt que vous nous avez dit que plusieurs auteurs célèbres la soutiennent.

Vous ne pouvez vous en défendre, mes pères, non plus que vous prévaloir des passages de Vasquez et de Suarez que vous m'opposez, où ils condamnent ces meurtres que leurs confrères approuvent. Ces témoignages, séparés du reste de votre doctrine, pourraient éblouir ceux qui ne l'entendent pas assez. Mais il faut joindre ensemble vos principes et vos maximes. Vous dites donc ici que Vasquez ne souffre point les meurtres. Mais que dites-vous d'un autre côté, mes pères? "Que la probabilité d'un sentiment n'empêche pas la probabilité du sentiment contraire." Et, en un autre lieu, qu'il est "permis de suivre l'opinion la moins probable et la moins sûre, en quittant l'opinion la plus probable et la plus sûre." Que s'ensuit-il de tout cela ensemble, sinon que nous avons une entière liberté de conscience pour suivre celui qui nous plaira de tous ces avis opposés? Que devient donc, mes pères, le fruit que vous espériez de toutes ces citations? Il disparaît, puisqu'il ne faut pour votre condamnation que rassembler ces maximes que vous séparez pour votre justification. Pourquoi produisez-vous donc ces passages de vos auteurs que je n'ai point cités, pour excuser ceux que j'ai cités, puisqu'ils n'ont rien de commun? Quel droit cela vous donne-t-il de m'appeler *imposteur*¹? Ai-je dit que tous vos pères sont dans un même dérèglement? Et n'ai-je pas fait voir au contraire que votre principal intérêt est d'en avoir de tous avis pour servir à tous vos besoins? A ceux qui voudront tuer on présentera Lessius, à ceux qui ne voudront pas tuer² on produira Vasquez, afin que personne ne sorte malcontent, et sans avoir pour soi un auteur grave. Lessius parlera en païen de l'homicide, et peut-être en chrétien de l'aumône; Vasquez parlera en païen de l'aumône, et en chrétien de l'homicide. Mais par le moyen de la probabilité que Vasquez et Lessius

¹ A MS. variation, discovered by M. Faugère, is as follows: "Qu'avez-vous gagné en m'accusant de railler des choses saintes? Vous ne gagnerez pas plus en m'accusant d'imposture."

² A, B and C, à ceux qui ne le voudront pas.

LETTER
XIII.

tiennent, et qui rend toutes vos opinions communes, ils se prêteront leurs sentiments les uns aux autres, et seront obligés d'absoudre ceux qui auront agi selon les opinions que chacun d'eux condamne. C'est donc cette variété qui vous confond davantage. L'uniformité serait plus supportable : et il n'y a rien de plus contraire aux ordres exprès de saint Ignace et de vos premiers généraux, que ce mélange confus de toutes sortes d'opinions. Je vous en parlerai peut-être quelque jour, mes pères ; et on sera surpris de voir combien vous êtes déçus du premier esprit de votre institut, et que vos propres généraux ont prévu que le dérèglement de votre doctrine dans la morale pourrait être funeste non-seulement à votre Société, mais encore à l'Église universelle (8).

Je vous dirai cependant que vous ne pouvez pas¹ tirer aucun avantage de l'opinion de Vasquez. Ce serait une chose étrange, si, entre tant de Jésuites qui ont écrit, il n'y en avait pas un ou deux qui eussent dit ce que tous les chrétiens confessent. Il n'y a point de gloire à soutenir qu'on ne peut pas tuer pour un soufflet, selon l'Évangile ; mais il y a une horrible honte à le nier. De sorte que cela vous justifie si peu, qu'il n'y a rien qui vous accable davantage ; puisque, ayant eu parmi vous des docteurs qui vous ont dit la vérité, vous n'êtes pas demeurés dans la vérité, et que vous avez mieux aimé les ténèbres que la lumière. Car vous avez appris de Vasquez, "que c'est une "opinion païenne, et non pas chrétienne, de dire qu'on puisse "donner un coup de bâton à celui qui a donné un soufflet ;" que c'est "ruiner le Décalogue et l'Évangile, de dire qu'on puisse "tuer pour ce sujet," et que "les plus scélérats d'entre les "hommes le reconnaissent." Et cependant vous avez souffert que, contre ces vérités connues, Lessius, Escobar et les autres, aient décidé que toutes les défenses que Dieu a faites de l'homicide n'empêchent point qu'on ne puisse tuer pour un soufflet. A quoi sert-il donc maintenant de produire ce passage de Vasquez contre le sentiment de Lessius, sinon pour montrer que Lessius est *un païen et un scélérat*, selon Vasquez ? et c'est ce

¹ So in A, B, C and D. The modern editors omit *pas*.

que je n'osais dire. Qu'en peut-on conclure, si ce n'est que Lessius *ruine le Décalogue et l'Évangile*; qu'au dernier jour Vasquez condamnera Lessius sur ce point, comme Lessius condamnera Vasquez sur un autre, et que tous vos auteurs s'élèveront en jugement les uns contre les autres pour se condamner réciproquement dans leurs effroyables excès contre la loi de JÉSUS-CHRIST ?

LETTER
XIII.

Concluons donc, mes pères, que puisque votre probabilité rend les bons sentiments de quelques-uns de vos auteurs inutiles à l'Église, et utiles seulement à votre politique, ils ne servent qu'à nous montrer, par leur contrariété, la duplicité de votre cœur, que vous nous avez parfaitement découverte, en nous déclarant d'une part que Vasquez et Suarez sont contraires à l'homicide; et de l'autre que plusieurs auteurs célèbres sont pour l'homicide: afin d'offrir deux chemins aux hommes en détruisant la simplicité de l'esprit de Dieu, qui maudit ceux qui sont doubles de cœur, et qui se préparent deux voies: *Væ duplici corde, et ingredienti duabus viis* (9) !

NOTES ON LETTER XIII.

(1) See Note (1) on Letter XI (*supra*, p. 250.)

(2) As Pascal states, subsequently, Lessius offers a very faint restriction in the words "*in praxi non videtur facile permittenda.*" This had been pointed out by Nouet in his reply to Letter VII, and made the foundation on his side for a charge of wilful suppression of the truth. Pascal simply replies: "Is that, my Fathers, the language of a man who *condemns* a maxim? To say merely that 'it does not seem to him that "the maxim should be *easily* permitted in practice'."

(3) The history of the '*soufflet de Compiègne*' has been lost, and we can only learn from Pascal's two allusions to it in Letters XIII and XIV, that a Jesuit had struck one of the officers of the Royal household. Nouet, in his reply to this Letter, thought it necessary to deny the truth of the incident altogether.

(4) [On the connection of Speculation and Practice, see Introduction III.]

(5) The doctrine of L'Amy was condemned by the Theological Faculty of the University of Louvain, on the 6th of September, and again on the 8th of October, 1649, as "false in itself, and dangerous to the human race "and to the state." The passages especially implicated were in Tom. v. of his *Cursus Theologicus*, disp. 36, sect. 7, n. 118, and sect. 8, n. 131, 132, respectively.

(6) Pascal hardly foresaw that an apologist for his adversaries, two hundred years afterwards, would courageously traverse this assertion with the words, "*Mais l'homicide n'est pas criminel en soi!*" (Maynard, II. 149, note 2.)

(7) See Introduction III.

(8) Some of the notes collected by M. Faugère from the MS., shew clearly that another *Provinciale* on this subject was contemplated by Pascal. For instance :—"Nous-mêmes" (the Jesuits are supposed to be speaking) "n'avons pu avoir de maximes générales. Si vous voyez nos "constitutions, à peine nous connaîtrez-vous ; elle nous font mendiants et "ennemis des cours, et cependant...etc. Mais ce n'est pas les enfreindre, "car la gloire de Dieu partout.—Il y a diverses voies pour arriver. S. "Ignace a pris les unes ; et maintenant d'autres. Il était meilleur, pour "le commencement, de proposer la pauvreté et la retraite. Il a été meilleur ensuite de prendre le reste ; car cela eût effrayé de commencer par "le haut : cela est contre nature.—Ce n'est pas que la règle générale ne "soit qu'il faut s'en tenir aux instituts, car on en abuserait. On en "trouverait peu comme nous qui sachions nous élever sans vanité.— "Voyez combien la prévoyance des hommes est faible ! Toutes les choses "d'où nos premiers généraux craignaient la perte de notre Société, c'est "par là qu'elle s'est accrue, par les grands, par la contrariété à nos constitutions, par la multitude des religieux, la diversité et nouveauté des "opinions, etc."

(9) Eccl. ii. 14.

QUATORZIÈME LETTRE.

AUX RÉVÉRENDIS PÈRES JÉSUITES¹.

Du 23 octobre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

Si je n'avais qu'à répondre aux trois impostures qui restent sur l'homicide, je n'aurais pas besoin d'un long discours; et vous les verriez ici réfutées en peu de mots: mais comme je trouve bien plus important de donner au monde de l'horreur de vos opinions sur ce sujet, que de justifier la fidélité de mes citations, je serai obligé d'employer la plus grande partie de cette lettre à la réfutation de vos maximes, pour vous représenter combien vous êtes éloignés des sentiments de l'Église, et même de la nature. Les permissions de tuer, que vous accordez en tant de rencontres, font paraître qu'en cette matière vous avez tellement oublié la loi de Dieu, et tellement éteint les lumières naturelles, que vous avez besoin qu'on vous remette dans les principes les plus simples de la religion et du sens commun; car qu'y a-t-il de plus naturel que ce sentiment: qu'un particulier n'a pas droit sur la vie d'un autre? "Nous en sommes tellement instruits de nous-mêmes, dit saint Chrysostome, que quand Dieu a établi le précepte de ne point tuer, il n'a pas ajouté que c'est à cause que l'homicide est un mal; parce, dit ce Père, que la loi suppose qu'on a déjà appris cette vérité de la nature."

¹ Heading in modern editions:—"On réfute par les saints Pères les maximes des Jésuites sur l'homicide.—On répond en passant à quelques-unes de leurs calomnies, et on compare leur doctrine avec la forme qui s'observe dans les jugements criminels."

LETTER
XIV.

Aussi ce commandement a été imposé aux hommes dans tous les temps. L'Évangile a confirmé celui de la loi ; et le Décalogue n'a fait que renouveler celui que les hommes avaient reçu de Dieu avant la loi en la personne de Noé, dont tous les hommes devaient naître ; car, dans ce renouvellement du monde, Dieu dit à ce patriarche : " Je demanderai compte " aux hommes de la vie des hommes, et au frère de la vie " de son frère. Quiconque versera le sang humain, son sang " sera répandu ; parce que l'homme est créé à l'image de " Dieu (1). "

Cette défense générale ôte aux hommes tout pouvoir sur la vie des hommes ; et Dieu se l'est tellement réservé à lui seul, que, selon la vérité chrétienne, opposée en cela aux fausses maximes du paganisme, l'homme n'a pas même pouvoir sur sa propre vie. Mais parce qu'il a plu à sa providence de conserver les sociétés des hommes, et de punir les méchants qui les troublent, il a établi lui-même des lois pour ôter la vie aux criminels ; et ainsi ces meurtres, qui seraient des attentats punissables sans son ordre, deviennent des punitions louables par son ordre, hors duquel il n'y a rien que d'injuste. C'est ce que saint Augustin a représenté admirablement au liv. 1 de *la Cité de Dieu*, c. 21. " Dieu, dit-il, a fait lui-même quelques ex- " ceptions à cette défense générale de tuer, soit par les lois qu'il " a établies pour faire mourir les criminels, soit par les ordres " particuliers qu'il a donnés quelquefois pour faire mourir quel- " ques personnes. Et quand on tue en ces cas-là, ce n'est pas " l'homme qui tue, mais Dieu, dont l'homme n'est que l'instru- " ment, comme une épée entre les mains de celui qui s'en sert. " Mais, si on excepte ces cas, quiconque tue se rend coupable " d'homicide (2). "

Il est donc certain, mes pères, que Dieu seul a le droit d'ôter la vie, et que néanmoins, ayant établi des lois pour faire mourir les criminels, il a rendu les rois ou les républiques dépositaires de ce pouvoir. Et c'est ce que saint Paul nous apprend, lorsque, parlant du droit que les souverains ont de faire mourir les hommes, il le fait descendre du ciel, en disant " que ce n'est pas en vain qu'ils portent l'épée, parce qu'ils sont

“ministres de Dieu pour exécuter ses vengeances contre les coupables.” LETTER
XIV.

Mais comme c'est Dieu qui leur a donné ce droit, il les oblige à l'exercer ainsi qu'il le ferait lui-même, c'est-à-dire avec justice, selon cette parole de saint Paul au même lieu : “Les princes ne sont pas établis pour se rendre terribles aux bons, mais aux méchants. Qui veut n'avoir point sujet de redouter leur puissance n'a qu'à bien faire ; car ils sont ministres de Dieu pour le bien.” Et cette restriction rabaisse si peu leur puissance, qu'elle la relève au contraire beaucoup davantage ; parce que c'est la rendre semblable à celle de Dieu, qui est impuissant pour faire le mal, et tout-puissant pour faire le bien ; et que c'est la distinguer de celle des démons, qui sont impuissants pour le bien, et n'ont de puissance que pour le mal. Il y a seulement cette différence entre Dieu et les souverains, que, Dieu étant la justice et la sagesse même, il peut faire mourir sur-le-champ qui il lui plaît¹, et en la manière qu'il lui plaît ; car, outre qu'il est le maître souverain de la vie des hommes, il est sans doute qu'il ne la leur ôte jamais ni sans cause, ni sans connaissance², puisqu'il est aussi incapable d'injustice que d'erreur. Mais les princes ne peuvent pas agir de la sorte ; parce qu'ils sont tellement ministres de Dieu, qu'ils sont hommes néanmoins, et non pas dieux. Les mauvaises impressions les pourraient surprendre, les faux soupçons les pourraient aigrir, la passion les pourrait emporter ; et c'est ce qui les a engagés eux-mêmes à descendre dans les moyens humains, et à établir dans leurs États des juges auxquels ils ont communiqué ce pouvoir, afin que cette autorité que Dieu leur a donnée ne soit employée que pour la fin pour laquelle ils l'ont reçue.

Concevez donc, mes pères, que, pour être exempt d'homicide,

¹ A, B and C, “qu'il lui plaît, *quand il lui plaît*, et en la manière qu'il lui plaît.”

² There are differences in A, B and C, in the sentence beginning after “...vie des hommes.” The earliest form seems to be, “*il ne peut la leur ôter ni sans cause ni sans connaissance.*” A later reprint of the 4to gives “*ou sans cause ou...*” while C omits the particle altogether.

LETTER
XIV.

il faut agir tout ensemble et par l'autorité de Dieu, et selon la justice de Dieu ; et que, si ces deux conditions ne sont jointes, on pèche, soit en tuant avec son autorité, mais sans justice ; soit en tuant avec justice, mais sans son autorité. De la nécessité de cette union il arrive, selon saint Augustin, que "celui "qui sans autorité tue un criminel se rend criminel lui-même, "par cette raison principale qu'il usurpe une autorité que Dieu "ne lui a pas donnée ;" et les juges au contraire, qui ont cette autorité, sont néanmoins homicides, s'ils font mourir un innocent contre les lois qu'ils doivent suivre.

Voilà, mes pères, les principes du repos et de la sûreté publique qui ont été reçus dans tous les temps et dans tous les lieux, et sur lesquels tous les législateurs du monde, sacrés et profanes, ont établi leurs lois, sans que jamais les païens mêmes aient apporté d'exception à cette règle, sinon lorsqu'on ne peut autrement éviter la perte de la pudicité ou de la vie ; parce qu'ils ont pensé qu'alors, comme dit Cicéron, "les lois mêmes "semblent offrir leurs armes à ceux qui sont dans une telle "nécessité (3)."

Mais que, hors cette occasion, dont je ne parle point ici, il y ait jamais eu de loi qui ait permis aux particuliers de tuer, et qui l'ait souffert, comme vous faites, pour se garantir d'un affront, et pour éviter la perte de l'honneur ou du bien, quand on n'est point en même temps en péril de la vie ; c'est, mes pères, ce que je soutiens que jamais les infidèles mêmes n'ont fait. Ils l'ont, au contraire, défendu expressément ; car la loi des douze Tables de Rome portait qu'il n'est "pas permis de "tuer un voleur de jour qui ne se défend point avec des armes." Ce qui avait déjà été défendu dans l'Exode, c. 22. Et la loi *Furem, ad Legem Corneliam*, qui est prise d'Ulpien, "défend de "tuer même les voleurs de nuit qui ne nous mettent pas en "péril de mort." Voyez-le dans Cujas, *in tit. Dig. de Justit. et Jure, ad leg. 3* (4).

Dites-nous donc, mes pères, par quelle autorité vous permettez ce que les lois divines et humaines défendent ; et par quel droit Lessius a pu dire, l. 2, c. 9, n. 66 et 72 : "L'Exode "défend de tuer les voleurs de jour qui ne se défendent pas avec

“des armes, et on punit en justice ceux qui tueraient de cette sorte. Mais néanmoins on n'en serait pas coupable en conscience, lorsqu'on n'est pas certain de pouvoir recouvrer ce qu'on nous dérobe, et qu'on est en doute, comme dit Scotus ; parce qu'on n'est pas obligé de s'exposer au péril de perdre quelque chose pour sauver un voleur. Et tout cela est encore permis aux ecclésiastiques mêmes.” Quelle étrange hardiesse ! La loi de Moïse punit ceux qui tuent les voleurs, lorsqu'ils n'attaquent pas notre vie, et la loi de l'Évangile, selon vous, les absoudra ! Quoi ! mes pères, JÉSUS-CHRIST est-il venu pour détruire la loi, et non pas pour l'accomplir ? “Les juges puniraient, dit Lessius, ceux qui tueraient en cette occasion ; mais on n'en serait pas coupable en conscience.” Est-ce donc que la morale de JÉSUS-CHRIST est plus cruelle et moins ennemie du meurtre que celle des païens, dont les juges ont pris ces lois civiles qui le condamnent ? Les chrétiens font-ils plus d'état des biens de la terre, ou font-ils moins d'état de la vie des hommes, que n'en ont fait les idolâtres et les infidèles ? Sur quoi vous fondez-vous, mes pères ? Ce n'est sur aucune loi expresse ni de Dieu, ni des hommes, mais seulement sur ce raisonnement étrange : “Les lois, dites-vous, permettent de se défendre contre les voleurs, et de repousser la force par la force. Or, la défense étant permise, le meurtre est aussi réputé permis ; sans quoi la défense serait souvent impossible.”

Cela est faux¹, mes pères, que, la défense étant permise, le meurtre soit aussi permis. C'est cette cruelle manière de se défendre qui est la source de toutes vos erreurs, et qui est appelée, par la Faculté de Louvain, UNE DÉFENSE MEURTRIÈRE, *defensio occisiva*, dans leur censure² de la doctrine de votre père L'Amy sur l'homicide. Je vous soutiens donc qu'il y a tant de différence, selon les lois, entre tuer et se défendre, que, dans les mêmes occasions où la défense est permise, le meurtre est défendu quand on n'est point en péril de mort. Écoutez-le, mes pères, dans Cujas, au même lieu : “Il est permis de repousser celui qui vient pour s'emparer de notre possession,

¹ A, B and C, *Il est faux.*

² Ibid. “dans la censure.”

LETTER
XIV.

"MAIS IL N'EST PAS PERMIS DE LE TUER." Et encore : "Si
"quelqu'un vient pour nous frapper, et non pas pour nous tuer,
"il est bien permis de le repousser, MAIS IL N'EST PAS PERMIS
"DE LE TUER (5)."

Qui vous a donc donné le pouvoir de dire, comme font Molina, Reginaldus, Filiutius, Escobar, Lessius, et les autres : "Il est permis de tuer celui qui vient pour nous frapper?" Et ailleurs : "Il est permis de tuer celui qui veut nous faire un affront, selon l'avis de tous les Casuistes, *ex sententia omnium*," comme dit Lessius, n° 78? Par quelle autorité, vous, qui n'êtes qu'un particulier, donnez-vous ce pouvoir de tuer aux particuliers et aux religieux mêmes? Et comment osez-vous usurper ce droit de vie et de mort qui n'appartient essentiellement qu'à Dieu, et qui est la plus glorieuse marque de la puissance souveraine? C'est sur cela qu'il fallait répondre; et vous pensez y avoir satisfait en disant simplement, dans votre treizième *Imposture*, "que la valeur pour laquelle Molina permet de tuer un voleur qui s'enfuit sans nous faire aucune violence, n'est pas aussi petite" que j'ai dit, et qu'il "faut qu'elle soit plus grande que six ducats." Que cela est faible, mes pères! Où voulez-vous la déterminer? à quinze ou seize ducats? Je ne vous en ferai pas moins de reproches. Au moins vous ne sauriez dire qu'elle passe la valeur d'un cheval; car Lessius, l. 2, c. 9, n. 74, décide nettement qu'il est "permis de tuer un voleur qui s'enfuit avec notre cheval;" mais je vous dis de plus que, selon Molina, cette valeur est déterminée à six ducats, comme je l'ai rapporté; et, si vous n'en voulez pas demeurer d'accord, prenons un arbitre que vous ne puissiez refuser. Je choisis donc pour cela votre père Reginaldus, qui, expliquant ce même lieu de Molina, t. II, l. 21, n. 68, déclare que "Molina y DÉTERMINE la valeur pour laquelle il n'est pas permis de tuer, à trois, ou quatre, ou cinq ducats." Et ainsi, mes pères, je n'aurai pas seulement Molina, mais encore Reginaldus.

Il ne me sera pas moins facile de réfuter votre quatorzième *Imposture*, touchant la permission "de tuer un voleur qui nous veut ôter un écu," selon Molina. Cela est si constant, qu'Es-

cobar vous le témoignera, tr. 1, ex. 7, n. 44, où il dit que “Molina détermine régulièrement la valeur pour laquelle on peut tuer, à un écu.” Aussi vous me reprochez seulement, dans la quatorzième *Imposture*, que j’ai supprimé les dernières paroles de ce passage : que “l’on doit garder en cela la modération d’une juste défense.” Que ne vous plaignez-vous donc aussi de ce qu’Escobar ne les a point exprimées ? Mais que vous êtes peu fins ! Vous croyez qu’on n’entend pas ce que c’est, selon vous, que se défendre. Ne savons-nous pas que c’est user d’une *défense meurtrière* ? Vous voudriez¹ faire entendre que Molina a voulu dire par là que, quand on se trouve en péril de la vie en gardant son écu, alors on peut tuer, puisque c’est pour défendre sa vie. Si cela était vrai, mes pères, pourquoi Molina dirait-il, au même lieu, qu’il est *contraire en cela à Carrerus et Baldellus*, qui permettent de tuer pour sauver sa vie ? Je vous déclare donc qu’il entend simplement que, si l’on peut sauver² son écu sans tuer le voleur, on ne doit pas le tuer ; mais que, si l’on ne peut le sauver² qu’en tuant, encore même qu’on ne coure nul risque de la vie, comme si le voleur n’a point d’armes, qu’il est permis d’en prendre et de le tuer pour sauver² son écu ; et qu’en cela on ne sort point, selon lui, de la modération d’une juste défense. Et, pour vous le montrer, laissez-le s’expliquer lui-même, t. 4, tr. 3, d. 11, n. 5 : “On ne laisse pas “de demeurer dans la modération d’une juste défense, quoiqu’on “prenne des armes contre ceux qui n’en ont point, ou qu’on en “prenne de plus avantageuses qu’eux. Je sais qu’il y en a qui “sont d’un sentiment contraire ; mais je n’approuve point leur “opinion, même dans le tribunal extérieur.”

Aussi, mes pères, il est constant que vos auteurs permettent de tuer pour la défense de son bien et de son honneur, sans qu’on soit en aucun péril de sa vie. Et c’est par ce même principe qu’ils autorisent les duels, comme je l’ai fait voir par tant de passages sur lesquels vous n’avez rien répondu. Vous n’attaquez dans vos écrits qu’un seul passage de votre père Layman, qui le permet, “lorsque autrement on serait en péril de “perdre sa fortune ou son honneur ;” et vous dites que j’ai sup-

¹ A, B and C, *vous voulez*.

² Ibid. *garder*.

LETTER
XIV.

primé ce qu'il ajoute, que *ce cas-là est fort rare*. Je vous admire, mes pères ; voilà de plaisantes impostures que vous me reprochez. Il est bien question de savoir si ce cas-là est rare ! il s'agit de savoir si le duel y est permis. Ce sont deux questions séparées. Layman, en qualité de Casuiste, doit juger si le duel y est permis, et il déclare que oui. Nous jugerons bien sans lui si ce cas-là est rare, et nous lui déclarerons qu'il est fort ordinaire. Et si vous aimez mieux¹ en croire votre bon ami Diana, il vous dira qu'il est *fort commun*, part. 5, tract. 14, misc. 2, resol. 99. Mais qu'il soit rare ou non, et que Layman suive en cela Navarre, comme vous le faites tant valoir, n'est-ce pas une chose abominable qu'il consente à cette opinion : que, pour conserver un faux honneur, il soit permis en conscience d'accepter un duel, contre les édits de tous les États chrétiens, et contre tous les canons de l'Église, sans que vous ayez encore ici, pour autoriser toutes ces maximes diaboliques, ni lois, ni canons, ni autorités de l'Écriture ou des Pères, ni exemple d'aucun saint, mais seulement ce raisonnement impie : "L'honneur est plus cher que la vie. Or, il est permis de tuer pour défendre sa vie. Donc il est permis de tuer pour défendre son honneur." Quoi ! mes pères, parce que le dérèglement des hommes leur a fait aimer ce faux honneur plus que la vie que Dieu leur a donnée pour le servir, il leur sera permis de tuer pour le conserver ! C'est cela même qui est un mal horrible, d'aimer cet honneur-là plus que la vie. Et cependant cette attache vicieuse, qui serait capable de souiller les actions les plus saintes, si on les rapportait à cette fin, sera capable de justifier les plus criminelles, parce qu'on les rapporte à cette fin.

Quel renversement, mes pères ! et qui ne voit à quels excès il peut conduire ? Car enfin il est visible qu'il portera jusqu'à tuer pour les moindres choses, quand on mettra son honneur à les conserver ; je dis même jusqu'à tuer *pour une pomme* ! Vous vous plaindriez de moi, mes pères, et vous diriez que je tire de votre doctrine des conséquences malicieuses, si je n'étais

¹ I have preserved *mieux* in the text, though it is omitted in the 8vo, believing with Maynard that the omission is simply a printer's error.

appuyé sur l'autorité du grave Lessius, qui parle ainsi, n. 68 : "Il n'est pas permis de tuer pour conserver une chose de petite valeur, comme pour un écu, OU POUR UNE POMME, *aut pro pomo*, si ce n'est qu'il nous fût honteux de la perdre. Car "alors on peut la reprendre, et même tuer, s'il est nécessaire, "pour la ravoïr : *et si opus est, occidere* ; parce que ce n'est pas "tant défendre son bien que son honneur." Cela est net, mes pères. Et, pour finir votre doctrine par une maxime qui comprend toutes les autres, écoutez celle-ci de votre père Héreau, qui l'avait prise de Lessius : "Le droit de se défendre s'étend à "tout ce qui est nécessaire pour nous garder de toute injure (6)."

Que d'étranges suites sont enfermées¹ dans ce principe inhumain ! et combien tout le monde est-il obligé de s'y opposer, et surtout les personnes publiques ! Ce n'est pas seulement l'intérêt général qui les y engage, mais encore le leur propre, puisque vos Casuistes cités dans mes lettres étendent leurs permissions de tuer jusqu'à eux. Et ainsi les factieux qui craindront la punition de leurs attentats, lesquels ne leur paraissent jamais injustes, se persuadant aisément qu'on les opprime par violence, croiront en même temps que "le droit de se défendre s'étend à "tout ce qui leur est nécessaire pour se garder de toute injure." Ils n'auront plus à vaincre les remords de la conscience, qui arrêtent la plupart des crimes dans leur naissance, et ils ne penseront plus qu'à surmonter les obstacles du dehors.

Je n'en parlerai point ici, mes pères, non plus que des autres meurtres² que vous avez permis, qui sont encore plus abominables et plus importants aux États que tous ceux-ci, dont Lessius traite si ouvertement dans les *Doutes* quatre et dix, aussi bien que tant d'autres de vos auteurs. Il serait à désirer que ces horribles maximes ne fussent jamais sorties de l'enfer, et que le diable, qui en est le premier auteur, n'eût jamais trouvé des hommes assez dévoués à ses ordres pour les publier parmi les chrétiens (7).

Il est aisé de juger par tout ce que j'ai dit jusqu'ici combien

¹ A, B and C omit *sont*.

² A, "Je n'en parlerai point ici, mes pères, *des meurtres*." B and C omit *autres*.

LETTER
XIV.

le relâchement de vos opinions est contraire à la sévérité des lois civiles, et même païennes. Que sera-ce donc si on les compare avec les lois ecclésiastiques, qui doivent être incomparablement plus saintes, puisqu'il n'y a que l'Église qui connaisse et qui possède la véritable sainteté? Aussi cette chaste épouse du fils de Dieu, qui, à l'imitation de son époux, sait bien répandre son sang pour les autres, mais non pas répandre pour elle celui des autres, a pour le meurtre une horreur toute particulière¹, et proportionnée aux lumières particulières que Dieu lui a communiquées. Elle considère les hommes non-seulement comme hommes, mais comme images du Dieu qu'elle adore. Elle a pour chacun d'eux un saint respect qui les lui rend tous vénérables, comme rachetés d'un prix infini, pour être faits les temples du Dieu vivant. Et ainsi elle croit que la mort d'un homme que l'on tue sans l'ordre de son Dieu n'est pas seulement un homicide, mais un sacrilège qui la prive d'un de ses membres; puisque, soit qu'il soit fidèle, soit qu'il ne le soit pas, elle le considère toujours, ou comme étant l'un de ses enfants, ou comme étant capable de l'être.

Ce sont, mes pères, ces raisons toutes saintes qui, depuis que Dieu s'est fait homme pour le salut des hommes, ont rendu leur condition si considérable à l'Église, qu'elle a toujours puni l'homicide qui les détruit, comme un des plus grands attentats qu'on puisse commettre contre Dieu. Je vous en rapporterai quelques exemples, non pas dans la pensée que toutes ces sévérités doivent être gardées (je sais que l'Église peut disposer diversement de cette discipline extérieure), mais pour faire entendre quel est son esprit immuable sur ce sujet. Car les pénitences qu'elle ordonne pour le meurtre peuvent être différentes selon la diversité des temps; mais l'horreur qu'elle a pour le meurtre ne peut jamais changer par le changement des temps.

L'Église a été longtemps à ne réconcilier qu'à la mort ceux qui étaient coupables d'un homicide volontaire, tels que sont ceux que vous permettez. Le célèbre concile d'Ancyre les soumet à la pénitence durant toute leur vie⁽⁸⁾; et l'Église a cru depuis être assez indulgente envers eux en réduisant ce temps à

¹ A, B and C, "a une horreur toute particulière pour le meurtre."

un très-grand nombre d'années. Mais, pour détourner encore davantage les chrétiens des homicides volontaires, elle a puni très-sévèrement ceux mêmes qui étaient arrivés par imprudence, comme on peut voir dans saint Basile, dans saint Grégoire de Nysse, dans les décrets du pape Zacharie et d'Alexandre II. Les canons rapportés par Isaac, évêque de Langres, tr. 2, c. 13, ordonnent "sept ans de pénitence pour avoir tué en se défendant." Et on voit que saint Hildebert, évêque du Mans, répondit à Yves de Chartres : qu'il a "eu raison d'interdire un "prêtre pour toute sa vie, qui, pour se défendre, avait tué un "voleur d'un coup de pierre¹ (9)."

N'ayez donc plus la hardiesse de dire que vos décisions sont conformes à l'esprit et aux canons de l'Eglise. On vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer pour défendre son bien seulement ; car je ne parle pas des occasions où l'on aurait à défendre aussi sa vie, *se suaque liberando* : vos propres auteurs confessent qu'il n'y en a point, comme entre autres votre père L'Amy, tr. 5, disp. 36, num. 136 : "Il n'y a, dit-il, aucun droit "divin ni humain qui permette expressément de tuer un voleur "qui ne se défend pas." Et c'est néanmoins ce que vous permettez expressément. On vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer pour l'honneur, pour un soufflet, pour une injure et une médisance. On vous défie d'en montrer aucun qui permette de tuer les témoins, les juges et les magistrats, quelque injustice qu'on en appréhende. L'esprit de l'Eglise² est entièrement éloigné de ces maximes séditieuses qui ouvrent la porte aux soulèvements auxquels les peuples sont si naturellement portés. Elle a toujours enseigné à ses enfants qu'on ne doit point rendre le mal pour le mal ; qu'il faut céder à la colère ; ne point résister à la violence ; rendre à chacun ce qu'on lui doit, honneur, tribut, soumission ; obéir aux magistrats et aux supérieurs, même injustes ; parce qu'on doit toujours respecter en eux la puissance de Dieu, qui les a établis sur nous. Elle leur défend encore plus fortement que les lois civiles de se faire justice à eux-mêmes ; et c'est par son esprit que les rois

¹ A, B and C, qui avait tué un voleur d'un coup de pierre, pour se défendre.

² Ibid. Son esprit.

LETTER
XIV.

chrétiens ne se la font pas dans les crimes mêmes de lèse-majesté au premier chef, et qu'ils remettent les criminels entre les mains des juges pour les faire punir selon les lois et dans les formes de la justice, qui sont si contraires à votre conduite, que l'opposition qui s'y trouve vous fera rougir. Car, puisque ce discours m'y porte, je vous prie de suivre cette comparaison entre la manière dont on peut tuer ses ennemis, selon vous, et celle dont les juges font mourir les criminels.

Tout le monde sait, mes pères, qu'il n'est jamais permis aux particuliers de demander la mort de personne ; et que quand un homme nous aurait ruinés, estropiés, brûlé nos maisons, tué notre père, et qu'il se disposerait encore à nous assassiner et à nous perdre d'honneur, on n'écouterait point en justice la demande que nous ferions de sa mort : de sorte qu'il a fallu établir des personnes publiques qui la demandent de la part du roi, ou plutôt de la part de Dieu. A votre avis, mes pères, est-ce par grimace et par feinte que les juges chrétiens ont établi ce règlement ? et ne l'ont-ils pas fait pour proportionner les lois civiles à celles de l'Évangile, de peur que la pratique extérieure de la justice ne fût contraire aux sentiments intérieurs que des chrétiens doivent avoir ? On voit assez combien ce commencement des voies de la justice vous confond ; mais le reste vous accablera⁽¹⁰⁾.

Supposez donc, mes pères, que ces personnes publiques demandent la mort de celui qui a commis tous ces crimes ; que fera-t-on là-dessus ? Lui portera-t-on incontinent le poignard dans le sein ? Non, mes pères ; la vie des hommes est trop importante ; on y agit avec plus de respect : les lois ne l'ont pas soumise à toutes sortes de personnes, mais seulement aux juges dont on a examiné la probité et la naissance. Et croyez-vous qu'un seul suffise pour condamner un homme à mort ? Il en faut sept pour le moins, mes pères. Il faut que de ces sept il n'y en ait aucun qui ait été offensé par le criminel, de peur que la passion n'altère ou ne corrompe son jugement. Et vous savez, mes pères, qu'afin que leur esprit soit aussi plus pur, on observe encore de donner les heures du matin à ces fonctions : tant on apporte de soin pour les préparer à une action si grande,

où ils tiennent la place de Dieu, dont ils sont les ministres, pour ne condamner que ceux qu'il condamne lui-même. LETTER
XIV.

Et c'est pourquoi, afin d'y agir comme fidèles dispensateurs de cette puissance divine, d'ôter la vie aux hommes, ils n'ont la liberté de juger que selon les dépositions des témoins, et selon toutes les autres formes qui leur sont prescrites ; ensuite desquelles ils ne peuvent en conscience prononcer que selon les lois, ni juger dignes de mort que ceux que les lois y condamnent. Et alors, mes pères, si l'ordre de Dieu les oblige d'abandonner au supplice le corps¹ de ces misérables, le même ordre de Dieu les oblige de prendre soin de leurs âmes criminelles ; et c'est même parce qu'elles sont criminelles qu'ils sont plus obligés à en prendre soin ; de sorte qu'on ne les envoie à la mort qu'après leur avoir donné moyen de pourvoir à leur conscience. Tout cela est bien pur et bien innocent ; et néanmoins l'Église abhorre tellement le sang, qu'elle juge encore incapables du ministère de ses autels ceux qui auraient assisté à un arrêt de mort, quoique accompagné de toutes ces circonstances si religieuses : par où il est aisé de concevoir quelle idée l'Église a de l'homicide.

Voilà, mes pères, de quelle sorte, dans l'ordre de la justice, on dispose² de la vie des hommes : voyons maintenant comment vous en disposez. Dans vos nouvelles lois il n'y a qu'un juge, et ce juge est celui-là même qui est offensé. Il est tout ensemble le juge, la partie et le bourreau. Il se demande à lui-même la mort de son ennemi, il l'ordonne, il l'exécute sur-le-champ ; et, sans respect ni du corps ni de l'âme de son frère, il tue et damne celui pour qui Jésus-Christ est mort, et tout cela pour éviter un soufflet, ou une médisance, ou une parole outrageuse, ou d'autres offenses semblables, pour lesquelles un juge, qui a l'autorité légitime, serait criminel d'avoir condamné à la mort ceux qui les auraient commises, parce que les lois sont très-éloignées de les y condamner. Et enfin, pour comble de ces excès, on ne contracte ni péché, ni irrégularité, en tuant de cette sorte sans autorité et contre les lois, quoiqu'on soit religieux, et même prêtre. Où en sommes-nous, mes pères ? Sont-ce des religieux

¹ A, B and C (more correctly), *les corps*.

² Ibid. *de quelle sorte on dispose en justice*.

LETTER
XIV.

et des prêtres qui parlent de cette sorte? Sont-ce des chrétiens? Sont-ce des Turcs? Sont-ce des hommes? Sont-ce des démons? Et sont-ce là des *mystères révélés par l'Agneau à ceux de sa Société*, ou des abominations suggérées par le Dragon à ceux qui suivent son parti (11)?

Car enfin, mes pères, pour qui voulez-vous qu'on vous prenne? pour des enfants de l'Évangile, ou pour des ennemis de l'Évangile? On ne peut être que d'un parti ou de l'autre, il n'y a point de milieu. "Qui n'est point avec Jésus-Christ est contre lui." Ces deux genres d'hommes partagent tous les hommes. Il y a deux peuples et deux mondes répandus sur toute la terre, selon saint Augustin: le monde des enfants de Dieu, qui forme un corps, dont Jésus-Christ est le chef et le roi; et le monde ennemi de Dieu, dont le diable est le chef et le roi. Et c'est pourquoi Jésus-Christ est appelé le roi et le dieu du monde, parce qu'il a partout des sujets et des adorateurs, et que¹ le diable est aussi appelé dans l'Écriture le prince du monde et le dieu de ce siècle, parce qu'il a partout des suppôts et des esclaves. Jésus-Christ a mis dans l'Église, qui est son empire, les lois qu'il lui a plu, selon sa sagesse éternelle; et le diable a mis dans le monde, qui est son royaume, les lois qu'il a voulu y établir. Jésus-Christ a mis l'honneur à souffrir; le diable à ne point souffrir. Jésus-Christ a dit à ceux qui reçoivent un soufflet de tendre l'autre joue; et le diable a dit à ceux à qui on veut donner un soufflet de tuer ceux qui voudront leur faire cette injure. Jésus-Christ déclare heureux ceux qui participent à son ignominie, et le diable déclare malheureux ceux qui sont dans l'ignominie. Jésus-Christ dit: Malheur à vous quand les hommes diront du bien de vous! et le diable dit: Malheur à ceux dont le monde ne parle pas avec estime (12)!

Voyez donc maintenant, mes pères, duquel de ces deux royaumes vous êtes. Vous avez ouï le langage de la ville de paix, qui s'appelle la Jérusalem mystique, et vous avez ouï le langage de la ville de trouble, que l'Écriture appelle *la spirituelle Sodome*: lequel de ces deux langages entendez-vous? lequel parlez-vous? Ceux qui sont à Jésus-Christ ont les mêmes sen-

¹ A, B and C omit *que*.

timents que Jésus-Christ, selon saint Paul; et ceux qui sont enfants du diable, *ex patre diabolo*, qui a été homicide dès le commencement du monde, suivent les maximes du diable, selon la parole de Jésus-Christ. Écoutez donc le langage de votre école, et demandons à vos auteurs: Quand on nous donne un soufflet, doit-on l'endurer plutôt que de tuer celui qui le veut donner? ou bien est-il permis de tuer pour éviter cet affront? *Il est permis*, disent Lessius, Molina, Escobar, Reginaldus, Filiutius, Baldellus et autres Jésuites, *de tuer celui qui veut nous donner un soufflet*. Est-ce là le langage de Jésus-Christ? Répondez-nous encore. Serait-on sans honneur en souffrant un soufflet, sans tuer celui qui l'a donné? "N'est-il pas véritable," dit Escobar, que, tandis qu'un homme laisse vivre celui qui "lui a donné un soufflet, il demeure sans honneur?" Oui, mes pères, *sans cet honneur*¹ que le diable a transmis de son esprit superbe en celui de ses superbes enfants. C'est cet honneur qui a toujours été l'idole des hommes possédés par l'esprit du monde. C'est pour se conserver cette gloire, dont le démon est le véritable distributeur, qu'ils lui sacrifient leur vie par la fureur des duels à laquelle ils s'abandonnent, leur honneur par l'ignominie des supplices auxquels ils s'exposent, et leur salut par le péril de la damnation auquel ils s'engagent, et qui les a fait priver de la sépulture même par les canons ecclésiastiques. Mais on doit louer Dieu de ce qu'il a éclairé l'esprit du roi par des lumières plus pures que celles de votre théologie. Ses édits si sévères sur ce sujet n'ont pas fait que le duel fût un crime; ils n'ont fait que punir le crime qui est inséparable du duel. Il a arrêté, par la crainte de la rigueur de sa justice, ceux qui n'étaient pas arrêtés par la crainte de la justice de Dieu; et sa piété lui a fait connaître que l'honneur des chrétiens consiste dans l'observation des ordres de Dieu et des règles du christianisme, et non pas dans ce fantôme d'honneur que vous prétendez, tout vain qu'il soit, être une excuse légitime pour les meurtres⁽¹³⁾. Ainsi vos décisions meurtrières sont maintenant en aversion à tout le monde, et vous seriez mieux conseillés de

¹ The italics are Pascal's.

LETTER
XIV.

changer de sentiments, si ce n'est par principe de religion, au moins par maxime de politique. Prévenez, mes pères, par une condamnation volontaire de ces opinions inhumaines, les mauvais effets qui en pourraient naître, et dont vous seriez responsables. Et, pour recevoir¹ plus d'horreur de l'homicide, souvenez-vous que le premier crime des hommes corrompus a été un homicide en la personne du premier juste ; que leur plus grand crime a été un homicide en la personne du chef de tous les justes ; et que l'homicide est le seul crime qui détruit tout ensemble l'État, l'Église, la nature et la piété.

P. S. Je viens de voir la réponse de votre apologiste à ma treizième lettre. Mais s'il ne répond pas mieux à celle-ci, qui satisfait à la plupart de ses difficultés, il ne méritera pas de réplique. Je le plains de le voir sortir à toute heure hors du sujet, pour s'étendre en des calomnies et des injures contre les vivants et contre les morts. Mais, pour donner créance aux mémoires que vous lui fournissez, vous ne deviez pas lui faire désavouer publiquement une chose aussi publique qu'est le soufflet de Compiègne. Il est constant, mes pères, par l'aveu de l'offensé, qu'il a reçu sur sa joue un coup de la main d'un Jésuite ; et tout ce qu'ont pu faire vos amis a été de mettre en doute s'il l'a reçu de l'avant-main ou de l'arrière-main ; et d'agiter la question si un coup de revers de la main sur la joue doit être appelé soufflet ou non. Je ne sais à qui il appartient d'en décider ; mais je croirais cependant que c'est au moins un soufflet probable. Cela me met en sûreté de conscience⁽¹⁴⁾.

¹ A and B, *concevoir*.

NOTES ON LETTER XIV.

(1) Genesis ix. 5, 6. (Chrysostom. Homil. xxvii. in Gen. cap. 5, ed. Migne, iv. 245.)

(2) "Quasdam vero exceptiones eadem ipsa divina fecit auctoritas, ut "non liceat hominem occidi. Sed his exceptis, quos Deus occidi jubet, "sive data lege, sive ad personam pro tempore expressa jussione: non "autem ipse occidit, qui ministerium debet jubenti sicut adminiculum "gladius utenti: et ideo nequaquam contra hoc præceptum fecerunt, quo "dictum est NON OCCIDES.....His igitur exceptis, quos vel lex justa generaliter, vel ipse fons justitiæ Deus specialiter occidi jubet; quisquis "hominem vel se ipsum, vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innotatur." (*De Civ. Dei*, i. 21, ed. Migne, vii. 30.)

(3) "Qui nulla superiori et legitima potestate vel jubente vel concedente in sanguinem alicujus armatur." (Augustin. *contra Faust.* lib. xxii.)

(4) "...quod notandum, nam nominatim ea lex ait, furem nocturnum "non posse occidi, nisi in extremo vitæ periculo, id est cum quis eum "servare non potest, quin perdat se." (Cujacius *In tit. Dig. de Just. et Jure, ad leg. 3.*)

(5) "Licet quidem etiam repellere eum, qui venit ferendi, non occidendi causa, quod ex genere teli cognoscitur." (l. i. § *Divus ad l. Cornel. de sicar.*) "Sed non licet occidere.....Ergo si non præcessit inferendæ "cædis voluntas, sed vapulandi tantum, aut diloricandæ vestis gratia, "jure cæsum non videri. Et eodem modo licet repellere eum, qui venit "eripiendæ possessionis gratia, sed non licet occidere." (Ibid. Jac. Cujacii Recitationes ad tit. Dig., Spiræ, 1595, pp. 40, 41.)

(6) See Notes (16) and (17) on Letter VII., and Note on Letter XIII. *supra*, pp. 178 and 287.

(7) This is Pascal's only allusion to the subject of Tyrannicide, and wonder has sometimes been expressed that he did not treat more fully on a point where his materials were so ample. But those who read the Letters in the light of his character, can see two reasons for this silence. In the first place, the book of the Jesuit Mariana (*De rege et regis institutione*, Tolet. 1598,) had been burnt by the hangman in 1610, and it was not Pascal's bent to make any easy appeal to the political passions of the

general public. But a deeper reason still was suggested by Vinet, a writer eminently capable of grasping the spirit of Pascal's writings. "The quality of manhood seemed to him superior to all other aspects¹." So that in his protest on behalf of the sacredness of human life, the King was included in the Man. [On the general subject see Ellendorf, *Moral u. Politik der Jesuiten*, pp. 366 ff., and Maynard, II. 170, note 2.] The second point noticed by Pascal in Lessius can only be briefly alluded to. The question mooted by the casuist was: "*utrum ad conservationem matris liceat præbere pharmacum quo proles putetur moritura.*" The matter belongs to the sphere of medical jurisprudence, as Maynard urges, but is not, on that account, to be regarded as *ipso facto* removed from the cognizance of the moralist. For if so, why did Lessius meddle with it? His decisions on this and kindred subjects, excellent in their intention, are the clearest proof of the inherent weakness of a moral heteronomy.

(8) The Council of Ancyra was held some years before that of Nicæa, probably in 314. The 22nd Canon is as follows:—Περὶ ἐκούσιων φόνων, ὑποπιπτεύωσαν μὲν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν. ("Concerning voluntary homicide, the perpetrators are to be *substrati*, and only deemed worthy of perfecting, sc. of the Communion, at the end of their lives.") See Hefele, *Conciliengeschichte*, 2^{te} Ausg. I. 241, and Mansi, II. 520.

(9) In addition to the authorities quoted by Pascal, it may be mentioned that the Lateran Council of 1139 deprived those who perished in duels, or even tournaments, of Christian burial: Canon VIII. "*quod si quis eorum ibidem mortuus fuerit, quamvis ei poscenti pœnitentia et viaticum non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura.*" (Labbe x. 999.) The celebrated interdiction of any clerical participation in a capital sentence, was the 18th Decree of the Lateran Council of 1215: "*Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat: sed nec sanguinis vindictam exerceat, aut ubi exercetur intersit.*"

(10) For a very striking instance of the same contrast, see *supra*, Note 5 on Letter VI.

(11) To this indictment the Apologists once more oppose the distinction of the "state of Nature," and that of Society, which was examined in the Introduction (p. 37).

(12) Maynard (II. 182, Note 1,) raises the question of Counsel and Precept, a doctrine of the Roman church which, as we have shewn, was practically ignored in the ethical code of Jansenism.

¹ *Moralistes des XVI et XVII Siècles*, p. 51.

(13) From the earliest times, laws on the subject of Duelling had found a place in French statute-books. At first recognized as one of the permitted means of evidence and defence, they were finally forbidden by Henry II., in the year 1547, although the edict was never of practical effect. Capital punishment was threatened by Henry III. and IV., in hopes of abolishing the evil, the extent of which can be estimated by the fact that 4000 French noblemen lost their lives in duels during the latter reign. Richelieu put the law in force in 1627, when Bouteville, Montmorency and Deschappelles were beheaded. But it was not till the reign of Louis XIV. that the evil was finally abolished. The edict referred to by Pascal was published on the 5th of September, 1651, the first day of the king's majority. (Brillat Savarin, *Essai hist. et crit. sur le Duel*, Paris, 1819.)

(14) Nouët, in his reply to Letter XIII., totally denied the story of the *soufflet de Compiègne*, and with a clumsy effort at pleasantry, remarked: "Si vous étiez un auteur grave, les Jésuites seraient bien attrapés; car, quelque fausse que soit cette opinion populaire, dès là qu'on la verrait dans vos écrits, vous obligeriez, par la doctrine de la probabilité; d'avouer, selon le P. Escobar, que c'est une opinion probable, *secundum praxim Societatis*." Pascal's reply is considered by Maynard (ii. 184) a plagiarism of Nouët's joke!

QUINZIÈME LETTRE.

AUX RÉVÉRENDIS PÈRES JÉSUITES¹.

Du 25 novembre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

Puisque vos impostures croissent tous les jours, et que vous vous en servez pour outrager si cruellement toutes les personnes de piété qui sont contraires à vos erreurs, je me sens obligé, pour leur intérêt et pour celui de l'Église, de découvrir un mystère de votre conduite, que j'ai promis il y a longtemps, afin qu'on puisse reconnaître par vos propres maximes quelle foi l'on doit ajouter à vos accusations et à vos injures.

Je sais que ceux qui ne vous connaissent pas assez ont peine à se déterminer sur ce sujet, parce qu'ils se trouvent dans la nécessité ou de croire les crimes incroyables dont vous accusez vos ennemis, ou de vous tenir pour des imposteurs, ce qui leur paraît aussi incroyable. Quoi ! disent-ils, si ces choses-là n'étaient, des religieux les publieraient-ils, et voudraient-ils renoncer à leur conscience, et se damner par ces calomnies ? Voilà la manière dont ils raisonnent : et ainsi les preuves visibles par lesquelles on ruine vos faussetés, rencontrant l'opinion qu'ils ont de votre sincérité, leur esprit demeure en suspens entre l'évidence et la vérité qu'ils ne peuvent démentir, et le devoir de la charité qu'ils appréhendent de blesser. De sorte

¹ Heading in modern editions:—"Que les Jésuites ôtent la calomnie du nombre des crimes, et qu'ils ne se font point de scrupule de s'en servir pour "décrier leurs ennemis."

que comme la seule chose qui les empêche de rejeter vos médisances est l'estime qu'ils ont de vous, si on leur fait entendre que vous n'avez pas de la calomnie l'idée qu'ils s'imaginent que vous en avez¹, et que vous croyez pouvoir² faire votre salut en calomniant vos ennemis, il est sans doute que le poids de la vérité les déterminera incontinent à ne plus croire vos impostures. Ce sera donc, mes pères, le sujet de cette lettre.

Je ne ferai pas voir seulement que vos écrits sont remplis de calomnies, je veux passer plus avant. On peut bien dire des choses fausses en les croyant véritables, mais la qualité de menteur enferme l'intention de mentir. Je ferai donc voir, mes pères, que votre intention est de mentir et de calomnier, et que c'est avec connaissance et avec dessein que vous imposez à vos ennemis des crimes dont vous savez qu'ils sont innocents, parce que vous croyez le pouvoir faire sans déchoir de l'état de grâce. Et quoique vous sachiez aussi bien que moi ce point de votre morale, je ne laisserai pas de vous le dire, mes pères, afin que personne n'en puisse douter, en voyant que je m'adresse à vous pour vous le soutenir à vous-mêmes, sans que vous puissiez avoir l'assurance de le nier, qu'en confirmant par ce désaveu même le reproche que je vous en fais. Car c'est une doctrine si commune dans vos écoles, que vous l'avez soutenue non-seulement dans vos livres, mais encore dans vos thèses publiques, ce qui est de la dernière hardiesse; comme entre autres dans vos thèses de Louvain de l'année 1645, en ces termes: "Ce n'est qu'un péché "vénial de calomnier et d'imposer de faux crimes pour ruiner "de créance ceux qui parlent mal de nous. *Quidni non nisi* " *veniale sit, detrahentis auctoritatem magnam, tibi noxiam, falso* " *crimine elidere?*" Et cette doctrine est si constante parmi vous, que quiconque l'ose attaquer, vous le traitez d'ignorant et de téméraire⁽¹⁾.

C'est ce qu'a éprouvé depuis peu le père Quiroga, Capucin allemand, lorsqu'il voulut s'y opposer. Car votre père Dicastillus l'entreprit incontinent, et il parle de cette dispute en ces termes, *De Just.*, l. 2, tr. 2, disp. 12, n. 404: "Un certain religieux

¹ A, B and C omit *que vous en avez*.

² Ibid. omit *pouvoir*.

LETTER
XV.

“grave, pieds nus et encapuchonné, *cucullatus gymnopoda*, que
 “je ne nomme point, eut la témérité de décrier cette opinion
 “parmi des femmes et des ignorants, et de dire qu’elle était
 “pernicieuse et scandaleuse contre les bonnes mœurs, contre la
 “paix des États et des sociétés, et enfin contraire non-seulement
 “à tous les docteurs catholiques, mais à tous ceux qui peuvent
 “être catholiques. Mais je lui ai soutenu, comme je soutiens
 “encore, que la calomnie, lorsqu’on en use contre un calomnia-
 “teur, quoiqu’elle soit un mensonge, n’est point néanmoins un
 “péché mortel, ni contre la justice, ni contre la charité; et,
 “pour le prouver, je lui ai fourni en foule nos pères et les
 “universités entières qui en sont composées, que j’ai tous con-
 “sultés, et, entre autres, le révérend père Jean Gans, confesseur
 “de l’empereur; le révérend père Daniel Bastèle, confesseur de
 “l’archiduc Léopold; le père Henri, qui a été précepteur de ces
 “deux princes; tous les professeurs publics et ordinaires de
 “l’université de Vienne (toute composée de Jésuites); tous les
 “professeurs de l’université de Gratz (toute de Jésuites); tous
 “les professeurs de l’université de Prague (dont les Jésuites
 “sont les maîtres): de tous lesquels j’ai en main les approba-
 “tions de mon opinion, écrites et signées de leur main: outre
 “que j’ai encore pour moi le père de Pennalossa, Jésuite, pré-
 “dicateur de l’empereur et du roi d’Espagne; le père Pillicerolli,
 “Jésuite, et bien d’autres qui avaient tous jugé cette opinion
 “probable avant notre dispute.” Vous voyez bien, mes pères,
 qu’il y a peu d’opinions que vous ayez pris si à tâche d’établir,
 comme il y en avait peu dont vous eussiez tant de besoin. Et
 c’est pourquoi vous l’avez tellement autorisée, que les Casuistes
 s’en servent comme d’un principe indubitable. “Il est constant,
 “dit Caramuel, n. 1151 (ou 1588), que c’est une opinion pro-
 “bable qu’il n’y a point de péché mortel à calomnier fausement
 “pour conserver son honneur; car elle est soutenue par plus de
 “vingt docteurs graves, par Gaspard Hurtado et Dicastillus,
 “Jésuites, etc.; de sorte que, si cette doctrine n’était probable,
 “à peine y en aurait-il aucune qui le fût en toute la théo-
 “logie (2).”

O théologie abominable, et si corrompue en tous ses chefs,

que si, selon ses maximes¹, il n'était probable et sûr en conscience qu'on peut calomnier sans crime pour conserver son honneur, à peine y aurait-il aucune de ses décisions qui fût sûre²! Qu'il est vraisemblable, mes pères, que ceux qui tiennent ce principe le mettent quelquefois en pratique! L'inclination corrompue des hommes s'y porte d'elle-même avec tant d'impétuosité, qu'il est incroyable qu'en levant l'obstacle de la conscience, elle ne se répande avec toute sa véhémence naturelle. En voulez-vous un exemple? Caramuel vous le donnera au même lieu. " Cette maxime, dit-il, du père Dicastillus, Jésuite, " touchant la calomnie, ayant été enseignée par une comtesse " d'Allemagne aux filles de l'impératrice, la créance qu'elles " eurent de ne pécher au plus que véniellement par des calomnies en fit tant naître en peu de jours, et tant de médisances, " et tant de faux rapports, que cela mit toute la cour en combustion et en alarmes; car il est aisé de s'imaginer l'usage " qu'elles en surent faire: de sorte que, pour apaiser ce tumulte, " on fut obligé d'appeler un bon père Capucin d'une vie exemplaire, nommé le père Quiroga (et ce fut sur quoi le père " Dicastillus le querella tant), qui vint leur déclarer que cette " maxime était très-pernicieuse, principalement parmi les " femmes; et il eut un soin particulier de faire que l'impératrice en abolît tout à fait l'usage." On ne doit pas être surpris des mauvais effets que causa cette doctrine. Il faudrait admirer au contraire qu'elle ne produisît pas cette licence. L'amour-propre nous persuade toujours assez que c'est avec injustice qu'on nous attaque; et à vous principalement, mes pères, que la vanité aveugle de telle sorte, que vous voulez faire croire en tous vos écrits que c'est blesser l'honneur de l'Église que de blesser celui de votre Société. Et ainsi, mes pères, il y aurait lieu de trouver étrange que vous ne missiez pas³ cette maxime en pratique. Car il ne faut plus dire de vous comme font ceux qui ne vous connaissent pas: Comment ces bons pères⁴ voudraient-ils calomnier leurs ennemis, puisqu'ils ne le pourraient faire que par la perte de leur salut? Mais il faut dire au

¹ A and B omit *selon ses maximes*.² A, B and C *qui le fût*.³ A, B and C omit *pas*.⁴ A, B and C omit *ces bons pères*.

LETTER
XV.

contraire : Comment ces bons pères¹ voudraient-ils perdre l'avantage de décrier leurs ennemis, puisqu'ils le peuvent faire sans hasarder leur salut ? Qu'on ne s'étonne donc plus de voir les Jésuites calomniateurs : ils le sont en sûreté de conscience, et rien ne les en peut empêcher ; puisque, par le crédit qu'ils ont dans le monde, ils peuvent calomnier sans craindre la justice des hommes, et que, par celui qu'ils se sont donné sur les cas de conscience, ils ont établi des maximes pour le pouvoir faire sans craindre la justice de Dieu⁽³⁾.

Voilà, mes pères, la source d'où naissent tant de noires impostures. Voilà ce qui en a fait répandre à votre père Brisacier, jusqu'à s'attirer la censure de feu M. l'archevêque de Paris. Voilà ce qui a porté votre père d'Anjou à décrier en pleine chaire, dans l'église de Saint-Benoît, à Paris², le 8 mars 1655, les personnes de qualité qui recevaient les aumônes pour les pauvres de Picardie et de Champagne, auxquelles ils contribuaient tant eux-mêmes ; et de dire³, par un mensonge horrible et capable de faire tarir ces charités, si on eût eu quelque créance en vos impostures, "qu'il savait de science certaine que "ces personnes avaient détourné cet argent pour l'employer "contre l'Église et contre l'État : "ce qui obligea le curé de cette paroisse, qui est un docteur de Sorbonne, de monter le lendemain en chaire pour démentir ces calomnies. C'est par ce même principe que votre père Crasset a tant prêché d'impostures dans Orléans, qu'il a fallu que M. l'évêque d'Orléans l'ait interdit comme un imposteur public, par son mandement du 9 septembre dernier⁴, où il déclare "qu'il défend à frère Jean Crasset, prêtre "de la compagnie de Jésus, de prêcher dans son diocèse ; et à "tout son peuple de l'ouïr, sous peine de se rendre coupable "d'une désobéissance mortelle, sur ce qu'il a appris que ledit "Crasset avait fait un discours en chaire rempli de faussetés et "de calomnies contre les ecclésiastiques de cette ville, leur im-

¹ A, B and C omit *ces bons pères*.

² Ibid. omit *à Paris*.

³ *et à dire* is alone correct, according to the rules of modern French, but the reading *de* is found in all the original editions.

⁴ A, B and C omit *dernier*.

“posant faususement et malicieusement qu’ils soutenaient ces propositions hérétiques et impies : Que les commandements de Dieu sont impossibles ; que jamais on ne résiste à la grâce intérieure ; et que JÉSUS-CHRIST n’est pas mort pour tous les hommes ; et autres semblables, condamnées par Innocent X.” Car c’est là, mes pères, votre imposture ordinaire, et la première que vous reprochez à tous ceux qu’il vous est important de décrier. Et, quoiqu’il vous soit aussi impossible de le prouver de qui que ce soit, qu’à votre père Crasset de ces ecclésiastiques d’Orléans, votre conscience néanmoins demeure en repos, parce que vous croyez que “cette manière de calomnier ceux qui vous attaquent est si certainement permise,” que vous ne craignez point de le déclarer publiquement et à la vue de toute une ville (4).

LETTER
XV.

En voici un insigne témoignage dans le démêlé que vous eûtes avec M. Puys, curé de Saint-Nisier, à Lyon : et comme cette histoire marque parfaitement votre esprit, j’en rapporterai les principales circonstances. Vous savez, mes pères, qu’en 1649, M. Puys traduisit en français un excellent livre d’un autre père¹ Capucin, touchant “le devoir des chrétiens à leur paroisse contre ceux qui les en détournent,” sans user d’aucune invective, et sans désigner aucun religieux ni aucun ordre en particulier. Vos pères néanmoins prirent cela pour eux ; et, sans avoir aucun respect pour un ancien pasteur, juge en la primatie de France et honoré de toute la ville, votre père Alby fit un livre sanglant contre lui, que vous vendîtes vous-mêmes dans votre propre église le jour de l’Assomption, où il l’accusait de plusieurs choses, et entre autres de “s’être rendu scandaleux par ses galanteries, et d’être suspect d’impiété, d’être hérétique, excommunié, et enfin digne du feu.” A cela M. Puys répondit, et le père Alby soutint, par un second livre, ses premières accusations. N’est-il donc pas vrai, mes pères, ou que vous étiez des calomniateurs, ou que vous croyiez tout cela de ce bon prêtre ; et qu’ainsi il fallait que vous le vissiez hors de ses erreurs pour le juger digne de votre amitié ? Écoutez donc ce

¹ Ibid. omit père.

LETTER
XV.

qui se passa dans l'accommodement qui fut fait en présence d'un grand nombre des premières personnes de la ville, dont les noms sont au bas de cette page⁽⁵⁾; comme ils sont marqués dans l'acte qui en fut dressé le 25 septembre 1650. Ce fut en présence de tout ce monde que M. Puys ne fit autre chose que "déclarer que "ce qu'il avait écrit ne s'adressait point aux pères Jésuites: "qu'il avait parlé en général contre ceux qui éloignent les "fidèles des paroisses, sans avoir pensé en cela attaquer la "Société, et qu'au contraire il l'honorait avec amour." Par ces seules paroles, il revient¹ de son apostasie, de ses scandales et de son excommunication, sans rétractation et sans absolution; et le père Alby lui dit ensuite ces propres paroles: "Monsieur, la "créance que j'ai eue que vous attaquiez la compagnie dont j'ai "l'honneur d'être, m'a fait prendre la plume pour y répondre; "et j'ai cru que la manière dont j'ai usé M'ÉTAIT PERMISE. Mais, "connaissant mieux votre intention, je viens vous déclarer qu'il "n'y a PLUS RIEN qui me puisse empêcher de vous tenir pour "un homme d'esprit, très-éclairé, de doctrine profonde et ORTHODOXE, de mœurs IRREPRÉHENSIBLES, et, en un mot, pour digne "pasteur de votre Église. C'est une déclaration que je fais avec "joie, et je prie ces messieurs de s'en souvenir⁽⁶⁾."

Ils s'en sont souvenus, mes pères; et on fut plus scandalisé de la réconciliation que de la querelle. Car qui n'admirerait ce discours du père Alby! Il ne dit pas qu'il vient se rétracter, parce qu'il a appris le changement des mœurs et de la doctrine de M. Puys; mais seulement parce que, "connaissant que son "intention n'a pas été d'attaquer votre compagnie, il n'y a plus "rien qui l'empêche de le tenir pour catholique." Il ne croyait donc pas qu'il fût hérétique en effet: et néanmoins, après l'en avoir accusé contre sa connaissance, il ne déclare pas qu'il a failli; mais il ose dire², au contraire, qu'il croit que "la manière "dont il en a usé lui était permise."

A quoi songez-vous, mes pères, de témoigner ainsi publiquement que vous ne mesurez la foi et la vertu des hommes que par les sentiments qu'ils ont³ pour votre Société? comment

¹ A, B and C, *revint*.² Ibid. *et il ose dire*.³ Ibid. "*que par l'intention qu'on a.*" Nicole anticipated the reading of the

n'avez-vous point appréhendé de vous faire passer vous-mêmes, et par votre propre aveu, pour des imposteurs et des calomnieux ? Quoi ! mes pères, un même homme, sans qu'il se passe aucun changement en lui, selon que vous croyez qu'il honore ou qu'il attaque votre compagnie, sera "*pieux ou impie, irrépréhensible ou excommunié, digne pasteur de l'Église ou digne d'être mis au feu, et enfin catholique ou hérétique*" ? C'est donc une même chose, dans votre langage, d'attaquer votre Société, et d'être hérétique ? Voilà une plaisante hérésie, mes pères ; et ainsi, quand on voit dans vos écrits que tant de personnes catholiques y sont appelées hérétiques, cela ne veut dire autre chose, sinon que "vous croyez qu'ils vous attaquent." Il est bon, mes pères, qu'on entende cet étrange langage, selon lequel il est sans doute que je suis un grand hérétique. Aussi c'est en ce sens que vous me donnez si souvent ce nom. Vous ne me retranchez de l'Église que parce que vous croyez que mes lettres vous font tort : et ainsi il ne me reste, pour devenir catholique, ou que d'approuver les excès de votre morale, ce que je ne pourrais faire sans renoncer à tout sentiment de piété ; ou de vous persuader que je ne recherche en cela que votre véritable bien ; et il faudrait que vous fussiez bien revenus de vos égarements pour le reconnaître. De sorte que je me trouve étrangement engagé dans l'hérésie, puisque, la pureté de ma foi étant inutile pour me retirer de cette sorte d'erreur, je n'en puis sortir, ou qu'en trahissant ma conscience, ou qu'en réformant la vôtre⁽⁷⁾. Jusque-là je serai toujours un méchant et un imposteur ; et, quelque fidèle que j'aie été à rapporter vos passages, vous irez crier partout qu'il "*faut être organe du démon pour vous imputer des choses dont il n'y a ni marque ni vestige* dans vos livres ;" et vous ne ferez rien en cela que de conforme à votre maxime et à votre pratique ordinaire, tant le privilège

8^{vo} edition by his version: *Ut quisque de societate vestra sentiat, perinde vos de ipsius fide, de ipsius virtute sentire ?*

¹ "Quand vous croyiez M. Puy ennemi de votre Société, il était indigne "pasteur de son église, ignorant, hérétique, de mauvaise foi et mœurs. Depuis "il est digne pasteur, de bonne foi et mœurs." (MS. variation discovered by M. Faugère.)

LETTER
XV.

que vous avez de mentir a d'étendue. Souffrez que je vous en donne un exemple que je choisis à dessein, parce que je répondrai en même temps à la neuvième de vos impostures; aussi bien elles ne méritent d'être réfutées qu'en passant.

Il y a dix à douze ans qu'on vous reprocha cette maxime du père Bauny: Qu'il est "permis de rechercher directement, "PRIMO ET PER SE, une occasion prochaine de pécher pour le "bien spirituel ou temporel de nous ou de notre prochain," t. I, tr. 4, q. 14, p. 94, dont il apporte pour exemple: "Qu'il est "permis à chacun d'aller en des lieux publics pour convertir des "femmes perdues, encore qu'il soit vraisemblable qu'on y péchera, "pour avoir déjà expérimenté souvent qu'on est accoutumé de "se laisser aller au péché par les caresses de ces femmes." Que répondit à cela votre père Caussin, en 1644, dans son *Apologie pour la compagnie de Jésus*, p. 48? "Qu'on voie l'endroit du "père Bauny, qu'on lise la page, les marges, les avant-propos, "les suites, tout le reste, et même tout le livre, on n'y trouvera "pas un seul vestige de cette sentence, qui ne pourrait tomber "que dans l'âme d'un homme extrêmement perdu de conscience, "et qui semble ne pouvoir être supposée que par l'organe du "démon!" Et votre père Pintereau, en même style, première partie, p. 24: "Il faut être bien perdu de conscience pour enseigner une si détestable doctrine; mais il faut être pire qu'un "démon pour l'attribuer au père Bauny. Lecteur, il n'y en a ni "marque ni vestige dans tout son livre." Qui ne croirait que des gens qui parlent de ce ton-là eussent sujet de se plaindre, et qu'on aurait en effet imposé au père Bauny? Avez-vous rien assuré contre moi en de plus forts termes? Et comment oserait-on s'imaginer qu'un passage fût en mots propres au lieu même où l'on le cite, quand on dit qu'il n'y en a ni marque ni vestige dans tout le livre⁽⁸⁾?

En vérité, mes pères, voilà le moyen de vous faire croire jusqu'à ce qu'on vous réponde; mais c'est aussi le moyen de faire qu'on ne vous croie jamais plus, après qu'on vous aura répondu. Car il est si vrai que vous mentiez alors, que vous ne faites aujourd'hui aucune difficulté de reconnaître, dans vos réponses, que cette maxime est dans le père Bauny, au lieu

même qu'on avait cité : et, ce qui est admirable, c'est qu'au lieu qu'elle était *détestable* il y a douze ans, elle est maintenant si innocente, que, dans votre neuvième *Imposture*, p. 10, vous m'accusez "d'ignorance et de malice, de quereller le père Bauny "sur une opinion qui n'est point rejetée dans l'école." Qu'il est avantageux, mes pères, d'avoir affaire à ces gens qui disent le pour et le contre ! Je n'ai besoin que de vous-mêmes pour vous confondre. Car je n'ai à montrer que deux choses : l'une, que cette maxime ne vaut rien ; l'autre, qu'elle est du père Bauny ; et je prouverai l'une et l'autre par votre propre confession. En 1644, vous avez reconnu qu'elle est *détestable*, et, en 1656, vous avouez qu'elle est du père Bauny : Cette double reconnaissance me justifie assez, mes pères ; mais elle fait plus, elle découvre l'esprit de votre politique. Car, dites-moi, je vous prie, quel est le but que vous vous proposez dans vos écrits ? Est-ce de parler avec sincérité ? Non, mes pères, puisque vos réponses s'entre-détruisent. Est-ce de suivre la vérité de la foi ? Aussi peu, puisque vous autorisez une maxime qui est *détestable* selon vous-mêmes. Mais considérons que, quand vous avez dit que cette maxime est *détestable*, vous avez nié en même temps qu'elle fût du père Bauny ; et ainsi il était innocent : et quand vous avouez qu'elle est de lui, vous soutenez en même temps qu'elle est bonne ; et ainsi il est innocent encore. De sorte que, l'innocence de ce père étant la seule chose commune à vos deux réponses, il est visible que c'est aussi la seule chose que vous y recherchez, et que vous n'avez pour objet que la défense de vos pères, en disant d'une même maxime qu'elle est dans vos livres et qu'elle n'y est pas ; qu'elle est bonne et qu'elle est mauvaise : non pas selon la vérité, qui ne change jamais, mais selon votre intérêt, qui change à toute heure. Que ne pourrais-je vous dire là-dessus ? car vous voyez bien que cela est convaincant. Cependant rien ne vous est plus ordinaire¹ ; et, pour en omettre une infinité d'exemples, je crois que vous vous contenterez que je vous en rapporte encore un.

On vous a reproché en divers temps une autre proposition

¹ A, B and C, *Cependant cela vous est tout ordinaire.*

LETTER
XV.

du même père Bauny, t. 1, tr. 4, quest. 22, p. 100 : "On ne doit
 "dénier ni différer l'absolution à ceux qui sont dans les habi-
 "tudes de crimes contre la loi de Dieu, de nature¹ et de l'Église,
 "encore qu'on n'y voie aucune espérance d'amendement : *etsi*
 "*emendationis futuræ spes nulla appareat.*" Je vous prie sur
 cela, mes pères, de me dire lequel y a le mieux répondu, selon
 votre goût, ou de votre père Pintereau, ou de votre père
 Brisacier, qui défendent le père Bauny en vos deux manières :
 l'un en condamnant cette proposition, mais en désavouant aussi
 qu'elle soit du père Bauny ; l'autre, en avouant qu'elle est du
 père Bauny, mais en la justifiant en même temps. Écoutez-les
 donc discourir. Voici le père Pintereau, 1^{re} part., p. 19, 21 :
 "Qu'appelle-t-on franchir les bornes de toute pudeur, et passer
 "au delà de toute impudence, sinon d'imposer au père Bauny,
 "comme une chose avérée, une si damnable doctrine ? Jugez,
 "lecteur, de l'indignité de cette calomnie, et voyez à qui les
 "Jésuites ont affaire, et si l'auteur d'une si noire supposition ne
 "doit pas passer désormais pour le truchement du père des men-
 "songes ?" Et voici maintenant votre père Brisacier, 4^e part.,
 pag. 27 : "En effet, le père Bauny dit ce que vous rapportez."
 (C'est démentir le père Pintereau bien nettement.) "Mais,"
 ajoute-t-il pour justifier le père Bauny, "vous qui reprenez cela,
 "attendez quand un pénitent sera à vos pieds, que son ange
 "gardien hypothèque tous les droits qu'il a au ciel pour être sa
 "caution : attendez que Dieu le Père jure par son chef que
 "David a menti, quand il a dit, par le Saint-Esprit, que tout
 "homme est menteur, trompeur et fragile ; et que ce pénitent
 "ne soit plus menteur, fragile, changeant ni pécheur comme les
 "autres ; et vous n'appliquerez le sang de JÉSUS-CHRIST sur
 "personne⁽⁹⁾."

Que vous semble-t-il, mes pères, de ces expressions ex-
 travagantes et impies, que, s'il fallait attendre *qu'il y eût quel-*
que espérance d'amendement dans les pécheurs pour les absoudre,
 il faudrait attendre *que Dieu le Père jurât par son chef* qu'ils
 ne tomberaient jamais plus ? Quoi ! mes pères, n'y a-t-il point

¹ A, B and C, *de la nature.*

de différence entre l'espérance et la certitude? Quelle injure est-ce faire à la grâce de Jésus-Christ de dire qu'il est si peu possible que les chrétiens sortent jamais des crimes contre la loi de Dieu, de nature et de l'Église, qu'on ne pourrait l'espérer *sans que le Saint-Esprit eût menti*: de sorte que, selon vous, si on ne donnait l'absolution à ceux *dont on n'espère aucun amendement*, le sang de Jésus-Christ demeurerait inutile, et on ne *l'appliquerait jamais sur personne*! A quel état, mes pères, vous réduit le désir immodéré de conserver la gloire de vos auteurs, puisque vous ne trouvez que deux voies pour les justifier, l'imposture ou l'impiété; et qu'ainsi la plus innocente manière de vous défendre est de désavouer hardiment les choses les plus évidentes!

De là vient que vous en usez si souvent. Mais ce n'est pas encore là tout ce que vous savez faire. Vous forgez des écrits pour rendre vos ennemis odieux, comme la *Lettre d'un ministre à M. Arnauld*, que vous débitâtes dans tout Paris, pour faire croire que le livre de la *Fréquente Communion*, approuvé par tant d'évêques et tant de docteurs, mais qui, à la vérité, vous était un peu contraire, avait été fait par une intelligence secrète avec les ministres de Charenton. Vous attribuez d'autres fois à vos adversaires des écrits pleins d'impiété, comme la *Lettre circulaire des Jansénistes*; dont le style impertinent rend cette fourbe trop grossière, et découvre trop clairement la malice ridicule de votre père Meynier, qui ose s'en servir, pag. 28, pour appuyer ses plus noires impostures. Vous citez quelquefois des livres qui ne furent jamais au monde, comme *les Constitutions du Saint-Sacrement*, d'où vous rapportez des passages que vous fabriquez à plaisir et qui font dresser les cheveux à la tête des simples, qui ne savent pas quelle est votre hardiesse à inventer et publier les mensonges: car il n'y a sorte de calomnie que vous n'ayez mise en usage. Jamais la maxime qui l'excuse ne pouvait être en meilleure main¹(10).

Mais celles-là sont trop aisées à détruire; et c'est pourquoi vous en avez de plus subtiles, où vous ne particularisez rien,

¹ A, B and C, meilleures mains.

LETTER
XV.

afin d'ôter toute prise et tout moyen d'y répondre; comme quand le père Brisacier dit "que ses ennemis commettent des "crimes abominables, mais qu'il ne les veut pas rapporter." Ne semble-t-il pas qu'on ne peut convaincre d'imposture un reproche si indéterminé? Un habile homme néanmoins en a trouvé le secret, et c'est encore un Capucin, mes pères. Vous êtes aujourd'hui malheureux en Capucins, et je prévois qu'une autre fois vous le pourriez bien être en Bénédictins. Ce Capucin s'appelle le père Valérien, de la maison des comtes de Magnis. Vous apprendrez par cette petite histoire comment il répondit à vos calomnies. Il avait heureusement réussi à la conversion du prince Ernest, landgrave de Hesse-Rheinsfelt¹. Mais vos pères, comme s'ils eussent eu quelque peine de voir convertir un prince souverain sans les y appeler, firent incontinent un livre contre lui (car vous persécutez les gens de bien partout), où, falsifiant un de ses passages, ils lui imputent une doctrine *hérétique*². Ils firent aussi courir une lettre contre lui, où ils lui disaient: "Oh "que nous avons de choses à découvrir, *sans dire quoi*, dont vous "serez bien affligé! Car, si vous n'y donnez ordre, nous serons "obligés d'en avertir le pape et les cardinaux." Cela n'est pas maladroit; et je ne doute point, mes pères, que vous ne leur parliez ainsi de moi: mais prenez garde de quelle sorte il y répond dans son livre imprimé à Prague l'année dernière, pag. 112 et suiv. "Que ferai-je, dit-il, contre ces injures vagues et "indéterminées? Comment convaincrai-je des reproches qu'on "n'explique point? En voici néanmoins le moyen. C'est que "je déclare hautement et publiquement à ceux qui me menacent, "que ce sont des imposteurs insignes, et de très-habiles et très-"impudents menteurs, s'ils ne découvrent ces crimes à toute la "terre. Paraissez donc, mes accusateurs, et publiez ces choses "sur les toits, au lieu que vous les avez dites à l'oreille, et que

¹ I follow the modern editors in correcting Pascal's mistake. The original editions have *du landgrave de Darmstat*. The prince in question was son of Prince Maurice, Landgraf of Hesse.

² A, B and C add: *et certes vous aviez grand tort, car il n'avait pas attaqué votre Compagnie*. Nicole also gives the parenthesis: "*nam ille S. vestram non impugnârat.*"

“vous avez menti en assurance en les disant à l’oreille. Il y en a qui s’imaginent que ces disputes sont scandaleuses. Il est vrai que c’est exciter un scandale horrible que de m’imputer un crime tel que l’hérésie, et de me rendre suspect de plusieurs autres. Mais je ne fais que remédier à ce scandale en soutenant mon innocence.”

LETTER
XV.

En vérité, mes pères, vous voilà malmenés, et jamais homme n’a été mieux justifié. Car il a fallu que les moindres apparences de crime vous aient manqué contre lui, puisque vous n’avez point répondu à un tel défi. Vous avez quelquefois de fâcheuses rencontres à essuyer, mais cela ne vous rend pas plus sages. Car, quelque temps après, vous l’attaquâtes encore de la même sorte sur un autre sujet, et il se défendit aussi de même, pag. 151, en ces termes : “Ce genre d’hommes, qui se rend insupportable à toute la chrétienté, aspire, sous le prétexte des bonnes œuvres, aux grandeurs et à la domination, en détournant à leurs fins presque toutes les lois divines, humaines, positives et naturelles. Ils attirent, ou par leur doctrine, ou par crainte, ou par espérance, tous les grands de la terre, de l’autorité desquels ils abusent pour faire réussir leurs détectables intrigues. Mais leurs attentats, quoique si criminels, ne sont ni punis ni arrêtés : ils sont récompensés au contraire, et ils les commettent avec la même hardiesse que s’ils rendaient un service à Dieu. Tout le monde le reconnaît, tout le monde en parle avec exécution ; mais il y en a peu qui soient capables de s’opposer à une si puissante tyrannie. C’est ce que j’ai fait néanmoins. J’ai arrêté leur impudence, et je l’arrêterai encore par le même moyen. Je déclare donc qu’ils ont menti très-impudemment, MENTIRIS IMPUDENTISSIME. Si les choses qu’ils m’ont reprochées sont véritables, qu’ils les prouvent¹, ou qu’ils passent pour convaincus d’un mensonge plein d’impudence. Leur procédé sur cela découvrira qui a raison. Je prie tout le monde de l’observer, et de remarquer cependant que ce genre d’hommes, qui ne souffrent pas la moindre des injures qu’ils peuvent repousser, font semblant de

¹ A, B and C, qu’ils les prouvent donc.

LETTER
XV.

“souffrir très-patiemment celles dont ils ne se peuvent défendre, “et couvrent d’une fausse vertu leur véritable impuissance. “C’est pourquoi j’ai voulu irriter plus vivement leur pudeur, “afin que les plus grossiers reconnaissent que, s’ils se taisent, “leur patience ne sera pas un effet de leur douceur, mais du “trouble de leur conscience.”

Voilà ce qu’il dit, mes pères, et¹ ainsi : “Ces gens-la, dont “on sait les histoires par tout le monde, sont si évidemment in- “justes et si insolents dans leur impunité, qu’il faudrait que “j’eusse renoncé à Jésus-Christ et à son Église, si je ne détestais “leur conduite, et même publiquement, autant pour me justifier “que pour empêcher les simples d’en être séduits⁽¹¹⁾.”

Mes révérends pères, il n’y a plus moyen de reculer. Il faut passer pour des calomniateurs convaincus, et recourir à votre maxime, que cette sorte de calomnie n’est pas un crime. Ce père a trouvé le secret de vous fermer la bouche : c’est ainsi qu’il faut faire toutes les fois que vous accusez les gens sans preuves. On n’a qu’à répondre à chacun de vous comme le père Capucin, *Mentiris impudentissime*. Car que répondrait-on autre chose, quand votre père Brisacier dit, par exemple, que ceux contre qui il écrit “sont des portes d’enfer, des pontifes du “diable, des gens déchus de la foi, de l’espérance et de la charité, “qui bâtissent le trésor de l’Antéchrist ? Ce que je ne dis pas, “ajoute-t-il, par forme d’injure, mais par la force de la vérité.” S’amuserait-on à prouver qu’on n’est pas “porte d’enfer, et qu’on “ne bâtit pas le trésor de l’Antéchrist⁽¹²⁾ ?”

Que doit-on répondre de même à tous les discours vagues de cette sorte, qui sont dans vos livres et dans vos avertissements sur mes Lettres ? par exemple : “Qu’on s’applique les restitu- “tions, en réduisant les créanciers dans la pauvreté ; qu’on a “offert des sacs d’argent à de savants religieux, qui les ont “refusés ; qu’on donne des bénéfices pour faire semer des “hérésies contre la foi ; qu’on a des pensionnaires parmi les plus “illustres ecclésiastiques et dans les cours souveraines ; que je “suis aussi pensionnaire de Port-Royal, et que je faisais des

¹ A, B, and C, et *il finit ainsi*. Modern editors have usually restored the words, which are certainly an improvement.

“romans avant mes Lettres,” moi qui n’en ai jamais lu aucun, et qui ne sais pas seulement le nom de ceux qu’a faits votre apologiste⁽¹³⁾? Qu’y a-t-il à dire à tout cela, mes pères, sinon *Mentiris impudentissime*, si vous ne marquez toutes ces personnes, leurs paroles, le temps, le lieu? Car il faut se taire, ou rapporter et prouver toutes les circonstances, comme je fais quand je vous conte les histoires du père Alby et de Jean d’Alba. Autrement, vous ne ferez que vous nuire à vous-mêmes. Toutes vos fables¹ pouvaient peut-être vous servir avant qu’on sût vos principes; mais à présent que tout est découvert, quand vous penserez dire à l’oreille “qu’un homme d’honneur, qui “désire cacher son nom, vous a appris de terribles choses de ces “gens-là,” on vous fera souvenir incontinent du *Mentiris impudentissime* du bon père Capucin. Il n’y a que trop longtemps que vous trompez le monde, et que vous abusez de la créance qu’on avait en vos impostures. Il est temps de rendre la réputation à tant de personnes calomniées. Car quelle innocence peut être si généralement reconnue, qu’elle ne souffre quelque atteinte par les impostures si hardies d’une compagnie répandue par toute la terre, et qui, sous des habits religieux, couvre des âmes si irréligieuses, qu’ils commettent des crimes tels que la calomnie, non pas contre leurs maximes, mais selon leurs propres maximes? Ainsi l’on ne me blâmera point d’avoir détruit la créance qu’on pourrait avoir en vous, puisqu’il est bien plus juste de conserver à tant de personnes que vous avez décriées la réputation de piété qu’ils ne méritent pas de perdre, que de vous laisser la réputation de sincérité que vous ne méritez pas d’avoir. Et comme l’un ne se pouvait faire sans l’autre, combien était-il important de faire entendre qui vous êtes! C’est ce que j’ai commencé de faire ici; mais il faut bien du temps pour achever. On le verra, mes pères, et toute votre politique ne vous en peut garantir, puisque les efforts que vous pourriez faire pour l’empêcher ne serviraient qu’à faire connaître aux moins clairvoyants que vous avez eu peur, et que, votre conscience vous reprochant ce que j’avais à vous dire, vous avez tout mis en usage pour le prévenir.

¹ A, B and C, *Toutes ces fables.*

NOTES ON LETTER XV.

(1) Notwithstanding Maynard's flat denial (II. 187) of the authenticity of the Louvain Theses, the opinion quoted by Pascal was condemned by the Archbishop of Malines in 1654, among other pernicious doctrines of the Louvain Jesuits :

§ vi. "Licet aliquando interficere	"It is sometimes allowable to kill
"adversarium, aut illum infamare	"an adversary, or to defame him (even
"(etiam impenendo illi falsa crimina)	"by imputing crimes falsely to him),
"sine peccato mortali."	"without mortal sin."

At the same time it must be admitted that these college *theses* were often mere exercises for 'chopping logic,' and should never, *by themselves*, be deemed sufficient evidence of official or even personal opinion.

(2) [On Dicastillus and the other Jesuits see Index of Authors.] Maynard declares that Dicastillus referred to the authority of Bañez, but as he gives no reference, the assertion cannot be verified. (II. 189.)

(3) See Reuchlin, *Pascal's Leben*, p. 141; Maynard, II. 192, note 1; and Ellendorf, *Moral der Jesuiten*, p. 157.

(4) Crasset and Anjou do not appear to have much transcended the usual license of the pulpit up to this time. But it is curious that the Jesuits, whose writers contributed much to improve the tone of what may be called "polite literature," were so unscrupulous in controversy. The explanation is naturally to be found in ethical rather than literary grounds.

(5) The Declaration was signed by the following personages :—M. de Ville, vicaire général de M. le cardinal de Lyon; M. Scarron, chanoin et curé de Saint-Paul; M. Margat, chantre; MM. Bouvand, Sève, Aubert et Dervien, chanoines de Saint-Nizier; M. de Gué, président des trésoriers de France; M. Groslier, prévôt des marchands; M. de Fléchère, président et lieutenant général; MM. de Boissat, de Saint-Romain et de Bartoly, gentilshommes; M. Bourgeois, premier avocat du roi au bureau des trésoriers de France; MM. de Cotton père et fils; M. Boniel; as well as by M. Puys and Father Alby.

(6) Maynard (II. 197) quotes from Alby's second publication to shew that, while the false charges of immorality were repeated, that of heresy was somewhat qualified. His conclusion is: "*il n'y avait donc point eu de calomnie, et par conséquent la réconciliation était facile.*"

(7) Pascal forgets that the charge of heresy had been freely made use of by his own friends. Indeed, as a matter of chronology, the attacking party (as we have seen in the Introduction) was that of Port Royal, and the invectives against the orthodoxy of the *Augustinus* the consequence of the attacks contained in that work upon the doctrine of the Molinists, thinly disguised as *Massilienses*. The XVIIIth Letter, accordingly, in which Pascal undertakes to shew that "there is no heresy in the Church," is, to some extent, a refutation of Jansenius and Saint Cyran.

(8) If ever there was need to find inaccuracy in Pascal's quotations, it was here; but all research can only find a few verbal differences in Pintereau and Caussin, e.g.

CAUSSIN (AP. PASCAL).

"Qu'on voie l'endroit du père
"Bauny, qu'on lise la page, les mar-
"ges, les avant-propos, les suites, tout
"le reste, et même tout le livre, on n'y
"trouvera pas un seul vestige de cette
"sentence, qui ne pourrait tomber que
"dans l'âme d'un homme extrême-
"ment perdu de conscience, etc."

CAUSSIN (AP. MAYNARD).

"Sur cela on va voir l'endroit qu'il
"cite, on lit la page et les marges, les
"antécédents et conséquents, on court
"tout le traité et même tout le livre :
"on n'y trouve pas un seul vestige de
"cette sentence qui ne pouvait tomber
"que dans l'âme," etc.

Maynard remarks: "*Que de bruit pour rien, ou presque rien !*" (II. 202).

(9) Another ingenious, if not ingenuous expedient of the Jesuits was to disprove the allegations made from one edition by reference to a later one. This was done by Caussin and Pintereau in their defence of Bauny, whose first edition of 1639 had been greatly expurgated in later reprints. The whole case is given, with full quotations, in the *Annales de la Société des Jésuites* (III. 855).

(10) The forgeries alluded to by Pascal were specimens of a polemical weapon then in not unfrequent use. A famous instance is the *Prædestinatus*, a supposed work of the 5th century, first edited by Sirmond in the year 1643, but which most critics ascribe to a far later date. Routh speaks of it (*Rel. Sacr.* II. 378) as a "*liber ambiguae fidei*." It describes an imaginary sect of "Predestinarians," who went even beyond Prosper and Fulgentius in the exaggeration of Augustine's opinions of Grace.

(11) The book alluded to by Pascal "imprimé à Prague l'année dernière" (sc. 1655), was probably that entitled "*de Homine infami per-sonato sub titulis M. Jocosi Severii medii*," from which Dannhauer quotes some passages in his *Vale Triumphale* (pp. 8, 9, and 136). I have before me a later work in the controversy, *Apologia Valeriani Magni contra Im-*

posturas Jesuitarum (Francof. 1661), written in his prison¹, from which I extract the following :—"Ego sum solus : illi vero triginta millia, stipati "favore et auctoritate Principum, Regum, Cæsarum, Pontificum.....Quod "est meum peccatum? Scis Theophile? Dicam. Fama tulit, me conver- "tisse ad fidem catholicam duos Principes : id facti est inexpiabile apud "illos socios.....Heu, *mendacia multa, conspicua, impudentissima!* Quid "dicam de sublata mihi opportunitate defensionis? De libellis anonymis? "De crimine falsi? Hæccine est Vita Jesu?" (pp. 104, 105).

(12) To those acquainted with the polemical amenities of the XVIth and XVIIth centuries, Brisacier's language will not appear very outrageous. Compare, for instance, the language here with that of Milton against Saumaise. (Cf. Note 4, *supra*.)

(13) Pascal's denial here and elsewhere of being connected with Port Royal is justly open to criticism. The supposed writer of romances was Gomberville. (See Introduction iv.) The "Apologist" referred to was Desmarets de Saint-Sorlin, author of the comedy *Les Visionnaires*, a name taken up by Nicole as a title for a series of letters. But Pascal was wrong in his guess, as he afterwards discovered. It was not till later that Desmarets wrote against the Jansenists.

¹ "ex carcere, die 28 Feb. 1661."

SEIZIÈME LETTRE.

AUX RÉVÉRENDIS PÈRES JÉSUITES¹.

Du 4 décembre 1656.

MES RÉVÉRENDIS PÈRES,

Voici la suite de vos calomnies, où je répondrai d'abord à celles qui restent de vos *Avertissements*. Mais comme tous vos autres livres en sont également remplis, ils me fourniront assez de matière pour vous entretenir sur ce sujet autant que je le jugerai nécessaire. Je vous dirai donc en un mot, sur cette fable que vous avez semée dans tous vos écrits contre M. d'Ypres, que vous abusez malicieusement de quelques paroles ambiguës d'une de ses lettres, qui, étant capables d'un bon sens, doivent être prises en bonne part, selon l'esprit de l'Église, et ne peuvent être prises autrement que selon l'esprit de votre Société². Car pourquoi voulez-vous qu'en disant à son ami : " Ne vous mettez pas tant en peine de votre neveu ; je lui fournirai ce qui est nécessaire de l'argent qui est entre mes mains," il ait voulu dire par là qu'il prenait cet argent pour ne le point rendre, et non pas qu'il l'avancait seulement pour le remplacer ? Mais ne faut-il pas que vous soyez bien imprudents d'avoir fourni³ vous-mêmes la conviction de votre mensonge par les autres lettres de M. d'Ypres que vous avez imprimées, qui marquent visiblement⁴

¹ Heading in modern editions:—"Calomnies horribles des Jésuites contre de "pieux ecclésiastiques et de saintes religieuses."

² A, B and C, "selon l'esprit *charitable* de l'Église,.....l'esprit *malin* de "votre Société."

³ Ibid. "*puisque vous avez fourni*."

⁴ Ibid. *parfaitement*.

LETTER
XVI.

que ce n'était en effet que des *avances* qu'il devait remplacer ! C'est ce qui paraît dans celle que vous rapportez, du 30 juillet 1619, en ces termes qui vous confondent : " Ne vous souciez pas " DES AVANCES ; il ne lui manquera rien tant qu'il sera ici." Et par celle du 6 janvier 1620, où il dit : " Vous avez trop de " hâte ; et quand il serait question de rendre compte, le peu de " crédit que j'ai ici me ferait trouver de l'argent au besoin(I)."

Vous êtes donc des imposteurs, mes pères, aussi bien sur ce sujet que sur votre conte ridicule du tronc de Saint-Merri. Car quel avantage pouvez-vous tirer de l'accusation qu'un de vos bons amis suscita à cet ecclésiastique que vous voulez déchirer ? Doit-on conclure qu'un homme est coupable parce qu'il est accusé ? Non, mes pères : des gens de piété comme lui pourront toujours être accusés tant qu'il y aura au monde des calomnieux comme vous. Ce n'est donc pas par l'accusation, mais par l'arrêt, qu'il en faut juger. Or l'arrêt qui en fut rendu, le 23 février 1656, le justifie pleinement ; outre que celui qui s'était engagé témérairement dans cette injuste procédure fut désavoué par ses collègues, et forcé lui-même à la rétracter. Et quant à ce que vous dites au même lieu de ce " fameux directeur " qui se fit riche en un moment de neuf cent mille livres," il suffit de vous renvoyer à MM. les curés de Saint-Roch et de Saint-Paul, qui rendront témoignage à tout Paris de son parfait désintéressement dans cette affaire, et de votre malice inexcusable dans cette imposture(2).

En voilà assez¹ pour des faussetés si vaines. Ce ne sont là que les coups d'essai de vos novices, et non pas les coups d'importance de vos grands profès. J'y viens donc, mes pères ; je viens à cette calomnie, l'une des plus noires qui soient sorties de votre esprit. Je parle de cette audace insupportable avec laquelle vous avez osé imputer à de saintes religieuses et à leurs directeurs² " de ne pas croire le mystère de la transsubstantiation, ni la présence réelle de JÉSUS-CHRIST dans l'Eucharistie." Voilà, mes pères, une imposture digne de vous ; voilà un crime que Dieu seul est capable de punir, comme vous

¹ A and B, *c'en est assez.*² B and C, *leurs docteurs.*

seuls êtes capables de le commettre. Il faut être aussi humble que ces humbles calomniées, pour le souffrir avec patience ; et il faut être aussi méchant que de si méchants calomniateurs, pour le croire. Je n'entreprends donc pas de les en justifier ; elles n'en sont point suspectes. Si elles avaient besoin de défenseurs, elles en auraient de meilleurs que moi. Ce que j'en dirai ici ne sera pas pour montrer leur innocence, mais pour montrer votre malice. Je veux seulement vous en faire horreur à vous-mêmes, et faire entendre à tout le monde qu'après cela il n'y a rien dont vous ne soyez capables.

Vous ne manquerez pas néanmoins de dire que je suis de Port-Royal ; car c'est la première chose que vous dites à quiconque combat vos excès : comme si on ne trouvait qu'à Port-Royal des gens qui eussent assez de zèle pour défendre contre vous la pureté de la morale chrétienne. Je sais, mes pères, le mérite de ces pieux solitaires qui s'y étaient retirés, et combien l'Église est redevable à leurs ouvrages si édifiants et si solides. Je sais combien ils ont de piété et de lumières ; car encore que je n'aie jamais eu d'établissement avec eux, comme vous le voulez faire croire sans que vous sachiez qui je suis, je ne laisse pas d'en connaître quelques-uns, et d'honorer la vertu de tous. Mais Dieu n'a pas renfermé dans ce nombre seul tous ceux qu'il veut opposer à vos désordres. J'espère avec son secours, mes pères, de vous le faire sentir ; et, s'il me fait la grâce de me soutenir dans le dessein qu'il me donne d'employer pour lui tout ce que j'ai reçu de lui, je vous parlerai de telle sorte que je vous ferai peut-être regretter de n'avoir pas affaire à un homme de Port-Royal. Et pour vous le témoigner, mes pères, c'est qu'au lieu que ceux que vous outragez par cette insigne calomnie se contentent d'offrir à Dieu leurs gémissements pour vous en obtenir le pardon, je me sens obligé, moi qui n'ai point de part à cette injure, de vous en faire rougir à la face de toute l'Église, pour vous procurer cette confusion salutaire dont parle l'Écriture, qui est presque l'unique remède d'un endurcissement tel que le vôtre : *Imple facies eorum ignominia, et quærent nomen tuum, Domine* ⁽³⁾.

Il faut arrêter cette insolence, qui n'épargne point les lieux

LETTER
XVI.

les plus saints. Car qui pourra être en sûreté après une calomnie de cette nature? Quoi! mes pères, afficher vous-mêmes dans Paris un livre si scandaleux, avec le nom de votre père Meynier à la tête, et sous cet infâme titre : “ *Le Port-Royal et Genève d’intelligence contre le très-saint Sacrement de l’autel,*” où vous accusez de cette apostasie non-seulement M. l’abbé de Saint-Cyran¹ et M. Arnauld, mais aussi la mère Agnès sa sœur, et toutes les religieuses de ce monastère, dont vous dites, p. 96, “ que leur foi est aussi suspecte touchant l’Eucharistie, que celle “ de M. Arnauld,” lequel vous soutenez, p. 4, être “ effectivement “ Calviniste!” Je demande là-dessus à tout le monde s’il y a dans l’Église des personnes sur qui vous puissiez faire tomber un si abominable reproche avec moins de vraisemblance. Car, dites-moi, mes pères, si ces religieuses et leurs directeurs étaient “ d’intelligence avec Genève contre le très-saint Sacrement de “ l’autel ” (ce qui est horrible à penser), pourquoi auraient-elles pris pour le principal objet de leur piété ce Sacrement qu’elles auraient en abomination? Pourquoi auraient-elles joint à leur règle l’institution du Saint-Sacrement? Pourquoi auraient-elles pris l’habit du Saint-Sacrement, pris le nom de Filles du Saint-Sacrement, appelé leur église l’Église du Saint-Sacrement? Pourquoi auraient-elles demandé et obtenu de Rome la confirmation de cette institution, et le pouvoir de dire tous les jeudis l’office du saint Sacrement, où la foi de l’Église est si parfaitement exprimée, si elles avaient conjuré avec Genève d’abolir cette foi de l’Église? Pourquoi se seraient-elles obligées, par une dévotion particulière, approuvée aussi par le pape, d’avoir sans cesse, nuit et jour, des religieuses en présence de cette sainte hostie, pour réparer, par leurs adorations perpétuelles envers ce sacrifice perpétuel, l’impiété de l’hérésie qui l’a voulu auéantir? Dites-moi donc, mes pères, si vous le pouvez, pourquoi de tous les mystères de notre religion elles auraient laissé ceux qu’elles croient, pour choisir celui qu’elles ne croient pas; et pourquoi elles se seraient dévouées d’une manière si pleine et si entière à ce mystère de notre foi, si elles le prenaient, comme

¹ A, B and C, *M. de Saint-Cyran.*

les hérétiques, pour le mystère d'iniquité ? Que répondez-vous, mes pères, à des témoignages si évidents, non pas seulement de paroles, mais d'actions ; et non pas de quelques actions particulières, mais de toute la suite d'une vie entièrement consacrée à l'adoration de JÉSUS-CHRIST résidant sur nos autels ? Que répondez-vous de même aux livres que vous appelez *de Port-Royal*, qui sont tous remplis des termes les plus précis dont les Pères et les conciles se soient servis pour marquer l'essence de ce mystère ? C'est une chose ridicule, mais horrible, de vous y voir répondre dans tout votre libelle en cette sorte : M. Arnauld, dites-vous, parle bien de *transsubstantiation*, mais il entend peut-être une *transsubstantiation significative*. Il témoigne bien croire la *présence réelle* ; mais qui nous a dit qu'il ne l'entend pas d'une *figure vraie et réelle* ? Où en sommes-nous, mes pères ? et qui ne ferez-vous point passer pour Calviniste quand il vous plaira, si on vous laisse la licence de corrompre les expressions les plus canoniques et les plus saintes par les malicieuses subtilités de vos nouvelles équivoques ? Car qui s'est jamais servi d'autres termes que de ceux-là, et surtout dans de simples discours de piété, où il ne s'agit point de controverses ? Et cependant l'amour et le respect qu'ils ont pour ce saint mystère leur en a tellement fait remplir tous leurs écrits, que je vous défie, mes pères, quelque artificieux que vous soyez, d'y trouver ni la moindre apparence d'ambiguïté, ni la moindre convenance¹ avec les sentiments de Genève.

Tout le monde sait, mes pères, que l'hérésie de Genève consiste essentiellement, comme vous le rapportez vous-mêmes, à croire que JÉSUS-CHRIST n'est point enfermé dans ce sacrement ; qu'il est impossible qu'il soit en plusieurs lieux ; qu'il n'est vraiment que dans le ciel, et que ce n'est que là où on le doit adorer, et non pas sur l'autel ; que la substance du pain demeure ; que le corps de JÉSUS-CHRIST n'entre point dans la bouche ni dans la poitrine ; qu'il n'est mangé que par la foi, et qu'ainsi les méchants ne le mangent point ; et que la messe n'est point un sacrifice, mais une abomination. Écoutez donc,

¹ A, B and C, " d'y trouver la moindre ombre d'ambiguïté et de convenance."

LETTER
XVI

mes pères, de quelle manière "Port-Royal est d'intelligence
 "avec Genève dans leurs livres." On y lit, à votre confusion ;
 "que la chair et le sang de JÉSUS-CHRIST sont contenus sous les
 "espèces du pain et du vin" (2^e *Lettre* de M. Arnauld, p. 259) ;
 "que le Saint des saints est présent dans le sanctuaire, et qu'on
 "l'y doit adorer" (*ibid.*, p. 263 (4)) ; "que JÉSUS-CHRIST habite
 "dans les pécheurs qui communient, par la présence réelle et
 "véritable de son corps dans leur poitrine, quoique non par la
 "présence de son esprit dans leur cœur" (*Fréq. Comm.*, 3^e part.,
 "c. 16) ; "que les cendres mortes des corps des saints tirent leur
 "principale dignité de cette semence de vie qui leur reste de
 "l'attouchement de la chair immortelle et vivifiante de JÉSUS-
 "CHRIST" (1^{re} part., c. 40) ; "que ce n'est par aucune puissance
 "naturelle, mais par la toute-puissance de Dieu, à laquelle rien
 "n'est impossible, que le corps de JÉSUS-CHRIST est enfermé
 "sous l'hostie, et sous la moindre partie de chaque hostie"
 (*Théolog. fam.*, leç. 15) ; "que la vertu divine est présente
 "pour produire l'effet que les paroles de la consécration sig-
 "nifient" (*ibid.*) ; "que JÉSUS-CHRIST, qui est rabaisé et
 "couché sur l'autel, est en même temps élevé dans sa gloire ;
 "qu'il est, par lui-même et par sa puissance ordinaire, en
 "divers lieux en même temps, au milieu de l'Église triomphante,
 "et au milieu de l'Église militante et voyageuse" (*Raisons de la*
Suspension du Saint-Sacrement, r. 21) ; "que les espèces sacra-
 "mentales demeurent suspendues, et subsistent extraordinaire-
 "ment sans être appuyées d'aucun sujet ; et que le corps de
 "JÉSUS-CHRIST est aussi suspendu sous les espèces ; ... qu'il ne
 "dépend point d'elles, comme les substances dépendent des
 "accidents" (*ibid.*, 23) ; "que la substance du pain se change
 "en laissant les accidents immuables" (*Heures, dans la prose du*
Saint-Sacrement) ; "que JÉSUS-CHRIST repose dans l'Eucharistie
 "avec la même gloire qu'il a dans le ciel" (*Lettres de M. de*
Saint-Cyran, t. I, lettre 93 (5)) ; "que son humanité glorieuse
 "réside dans les tabernacles de l'Église, sous les espèces du pain
 "qui le couvrent visiblement ; et que, sachant que nous sommes
 "grossiers, il nous conduit ainsi à l'adoration de sa divinité
 "présente en tous lieux, par celle de son humanité présente en

“un lieu particulier” (*ibid.*); “que nous recevons le corps de JÉSUS-CHRIST sur la langue, et qu’il la sanctifie par son divin attouchement” (*Lettre 32*); “qu’il entre dans la bouche du prêtre” (*Lettre 72*); “que, quoique JÉSUS-CHRIST se soit rendu accessible dans le saint Sacrement, par un effet de son amour et de sa clémence, il ne laisse pas d’y conserver son inaccessibilité comme une condition inséparable de sa nature divine; parce que, encore que le seul corps et le seul sang y soit par la vertu des paroles, *vi verborum*, comme parle l’école, cela n’empêche pas que toute sa divinité, aussi bien que toute son humanité, n’y soit par une conjonction¹ nécessaire” (*Défense du chapelet du saint Sacrement*, p. 217); et enfin “que l’Eucharistie est tout ensemble sacrement et sacrifice” (*Théol. fam.*, leç. 15); “et qu’encore que ce sacrifice soit une commémoration de celui de la croix, toutefois il y a cette différence que celui de la messe n’est offert que pour l’Église seule, et pour les fidèles qui sont dans sa communion; au lieu que celui de la croix a été offert pour tout le monde, comme l’Écriture parle” (*ibid.*, p. 153). Cela suffit, mes pères, pour faire voir clairement qu’il n’y eut peut-être jamais une plus grande impudence que la vôtre. Mais je veux encore vous faire prononcer cet arrêt à vous-mêmes contre vous-mêmes. Car que demandez-vous, afin d’ôter toute apparence qu’un homme soit d’intelligence avec Genève? “Si M. Arnauld, dit votre père Meynier, p. 83, eût dit qu’en cet adorable mystère il n’y a aucune substance du pain sous les espèces, mais seulement la chair et le sang de JÉSUS-CHRIST, j’eusse avoué qu’il se serait déclaré entièrement contre Genève.” Avouez-le donc, imposteurs, et faites-lui une réparation publique². Combien de fois l’avez-vous vu dans les passages que je viens de citer! Mais, de plus, la *Théologie familière* de M. de Saint-Cyran étant approuvée par M. Arnauld, elle contient les sentiments de l’un et de l’autre. Lisez donc toute la leçon 15, et surtout l’article second, et vous y trouverez les paroles que vous demandez, encore plus formellement que vous-mêmes ne les exprimez. “Y a-t-il du pain

¹ A, B and C, *par une suite et une conjonction possible.*

² A, B and C *add de cette injure publique.*

LETTER
XVI.

“dans l’hostie, et du vin dans le calice? Non; car toute la “substance du pain et du vin¹ sont ôtées pour faire place à “celle du corps et du sang de JÉSUS-CHRIST, laquelle y demeure seule couverte des qualités et des espèces du pain et “du vin.”

Eh bien! mes pères, direz-vous encore que le Port-Royal n’enseigne rien “que Genève ne reçoive,” et que M. Arnauld n’a rien dit, dans sa seconde lettre, “qui ne pût être dit par un “ministre” de Charenton? Faites donc parler Mestrezat comme parle M. Arnauld dans cette lettre, p. 237 et suiv.; faites-lui dire “que c’est un mensonge infâme de l’accuser de “nier la transsubstantiation; qu’il prend pour fondement de ses “livres la vérité de la présence réelle du Fils de Dieu, opposée “à l’hérésie des Calvinistes; qu’il se tient heureux d’être en un “lieu où l’on adore continuellement le Saint des saints présent “dans le sanctuaire;” ce qui est beaucoup plus contraire à la créance des Calvinistes que la présence réelle même, puisque, comme dit le cardinal de Richelieu dans ses *Controverses*, p. 365: “Les nouveaux ministres de France s’étant unis avec les Luthériens, qui croient la présence réelle de JÉSUS-CHRIST dans “l’Eucharistie, ils ont déclaré qu’ils ne demeurent séparés de “l’Église, touchant ce mystère, qu’à cause de l’adoration que les “catholiques rendent à l’Eucharistie (6).” Faites signer à Genève tous les passages que je vous ai rapportés des livres de Port-Royal, et non pas seulement les passages, mais les traités entiers touchant ce mystère, comme le livre de la *Fréquente Communion*, *l’Explication des cérémonies de la messe*, *l’Exercice durant la messe*, *les Raisons de la suspension du saint Sacrement*, *la Traduction des hymnes dans les Heures de Port-Royal*, etc. Et enfin faites établir à Charenton cette institution sainte d’adorer sans cesse JÉSUS-CHRIST enfermé dans l’Eucharistie, comme on fait à Port-Royal, et ce sera le plus signalé service que vous puissiez rendre à l’Église, puisqu’alors le Port-Royal ne sera pas “d’intelligence avec Genève,” mais Genève d’intelligence avec le Port-Royal et toute l’Église.

¹ A, B and C, celle du vin.

En vérité, mes pères, vous ne pouviez plus mal choisir que d'accuser le Port-Royal de ne pas croire l'Eucharistie ; mais je veux faire voir ce qui vous y a engagés. Vous savez que j'entends un peu votre politique. Vous l'avez bien suivie en cette rencontre. Si M. l'abbé de Saint-Cyran et M. Arnauld n'avaient fait que dire ce qu'on doit croire touchant ce mystère, et non pas ce qu'on doit faire pour s'y préparer, ils auraient été les meilleurs catholiques du monde, et il ne se serait point trouvé d'équivoques dans leurs termes de présence réelle et de transsubstantiation. Mais, parce qu'il faut que tous ceux qui combattent vos relâchements soient hérétiques, et dans le point même où ils les combattent, comment M. Arnauld ne le serait-il pas sur l'Eucharistie, après avoir fait un livre exprès contre les profanations que vous faites de ce sacrement ? Quoi ! mes pères, il aurait dit impunément " qu'on ne doit point donner le " corps de JÉSUS-CHRIST à ceux qui retombent toujours dans " les mêmes crimes, et auxquels on ne voit aucune espérance " d'amendement ; et qu'on doit les séparer quelque temps de " l'autel, pour se purifier par une pénitence sincère, afin de s'en " approcher ensuite avec fruit ? " Ne souffrez pas qu'on parle ainsi, mes pères ; vous n'auriez pas tant de gens dans vos confessionnaires. Car votre père Brisacier dit que, " si vous suiviez " cette méthode, vous n'appliqueriez le sang de JÉSUS-CHRIST " sur personne." Il vaut bien mieux pour vous qu'on suive la pratique de votre Société, que votre père Mascarenhas rapporte dans un livre approuvé par vos docteurs, et même par votre révérend père général ; qui est : " que toute sorte de personnes, " et même les prêtres, peuvent recevoir le corps de JÉSUS-CHRIST le jour même qu'ils se sont souillés par des péchés " abominables ; que, bien loin qu'il y ait de l'irrévérence en ces " communions, on est louable au contraire d'en user de la sorte ; " que les confesseurs ne les en doivent point détourner, et qu'ils " doivent au contraire conseiller à ceux qui viennent de com- " mettre ces crimes, de communier à l'heure même ; parce que, " encore que l'Église l'ait défendu, cette défense est abolie par " la pratique universelle de toute la terre." (Mascar., tr. 4, disp. 5, n. 284 et 285(7).)

LETTER
XVI.

Voilà ce que c'est, mes pères, d'avoir des Jésuites par toute la terre ; voilà la pratique universelle que vous y avez introduite et que vous y voulez maintenir. Il n'importe que les tables de JÉSUS-CHRIST soient remplies d'abominations, pourvu que vos églises soient pleines de monde. Rendez donc ceux qui s'y opposent hérétiques sur le saint Sacrement : il le faut, à quelque prix que ce soit. Mais comment le pourrez-vous faire, après tant de témoignages invincibles qu'ils ont donnés de leur foi ? N'avez-vous point de peur que je rapporte les quatre grandes preuves que vous donnez de leur hérésie ? Vous le devriez ; mes pères, et je ne dois point vous en épargner la honte. Examinons donc la première.

“ M. de Saint-Cyran, dit le père Meynier, en consolant un “ de ses amis sur la mort de sa mère (t. 1, lett. 14), dit que le “ plus agréable sacrifice qu'on puisse offrir à Dieu dans ces ren- “ contres est celui de la patience : donc il est Calviniste.” Cela est bien subtil, mes pères, et je ne sais si personne en voit la raison. Apprenons-la donc de lui : “ Parce, dit ce grand con- “ troversiste, qu'il ne croit donc pas le sacrifice de la messe ; car “ c'est celui-là qui est le plus agréable à Dieu, de tous⁽⁸⁾.” Que l'on dise maintenant que les Jésuites ne savent pas raisonner. Ils le savent de telle sorte, qu'ils rendront hérétique tout ce qu'ils voudront¹, et même l'Écriture sainte ; car ne serait-ce pas² une hérésie de dire, comme fait l'Ecclésiastique : “ Il n'y a rien de pire que d'aimer l'argent, *nihil est iniquius “ quam amare pecuniam* (x. 10 ap. Vulg.) ;” comme si les adultères, les homicides et l'idolâtrie n'étaient pas de plus grands crimes ? Et à qui n'arrive-t-il point de dire à toute heure des choses semblables ; et que, par exemple, le sacrifice d'un cœur contrit et humilié est le plus agréable aux yeux de Dieu ; parce qu'en ces discours on ne pense qu'à comparer quelques vertus intérieures les unes aux autres, et non pas au sacrifice de la messe, qui est d'un ordre tout différent et infiniment plus relevé ? N'êtes-vous donc pas ridicules, mes pères ? et faut-il, pour achever de vous confondre, que je vous représente

¹ A, B and C, “qu'ils rendront hérétiques *tels discours* qu'ils voudront.”

² Ibid. “car *n'est-ce pas*.”

les termes de cette même lettre où M. de Saint-Cyran parle, du sacrifice de la messe comme du *plus excellent* de tous, en disant "qu'on offre à Dieu tous les jours et en tous lieux le sacrifice du corps de son Fils, qui n'a point trouvé DE PLUS EXCELLENT MOYEN que celui-là pour honorer son Père?" Et ensuite: "que JÉSUS-CHRIST nous a obligés de prendre en mourant son corps sacrifié, pour rendre plus agréable à Dieu le sacrifice du nôtre, et pour se joindre à nous¹ lorsque nous mourons, afin de nous fortifier, en sanctifiant par sa présence le dernier sacrifice que nous faisons à Dieu de notre vie et de notre corps." Dissimulez tout cela, mes pères, et ne laissez pas de dire qu'il détournait de communier à la mort, comme vous faites, page 33, et qu'il ne croyait pas le sacrifice de la messe; car rien n'est trop hardi pour des calomnieurs de profession.

Votre seconde preuve en est un grand témoignage. Pour rendre Calviniste feu M. de Saint-Cyran, à qui vous attribuez le livre de *Petrus Aurelius*, vous vous servez d'un passage où Aurelius explique (*Vindicia*, p. 89), de quelle manière l'Eglise se conduit à l'égard des prêtres, et même des évêques qu'elle veut déposer ou dégrader. "L'Eglise, dit-il, ne pouvant pas leur ôter la puissance de l'ordre, parce que le caractère est ineffaçable, elle fait ce qui est en elle; elle ôte de sa mémoire ce caractère qu'elle ne peut ôter de l'âme de ceux qui l'ont reçu: elle les considère comme s'ils n'étaient plus prêtres ou évêques: de sorte que, selon le langage ordinaire de l'Eglise, on peut dire qu'ils ne le sont plus, quoiqu'ils le soient toujours quant au caractère: *Ob indelebitatem characteris*." Vous voyez, mes pères, que cet auteur, approuvé par trois assemblées générales du clergé de France⁽⁹⁾, dit clairement que le caractère de la prêtrise est ineffaçable, et cependant vous lui faites dire tout au contraire, en ce lieu même, que "le caractère de la prêtrise n'est pas ineffaçable." Voilà une insigne calomnie, c'est-à-dire, selon vous, un petit péché véniel. Car ce livre vous avait fait tort, ayant réfuté les hérésies de vos confrères d'Angleterre touchant l'autorité épiscopale. Mais voici une insigne ex-

¹ à nous is wanting in the 8^{vo} probably through a printer's error.

LETTER
XVI

travagance¹: c'est qu'ayant faussement supposé que M. de Saint-Cyran tient que ce caractère est effaçable, vous en concluez qu'il ne croit donc pas la présence réelle de JÉSUS-CHRIST dans l'Eucharistie.

N'attendez pas que je vous réponde là-dessus, mes pères. Si vous n'avez point de sens commun, je ne puis pas vous en donner. Tous ceux qui en ont se moqueront assez de vous, aussi bien que de votre troisième preuve, qui est fondée sur ces paroles de la *Frég. Comm.*, 3^e part., ch. 11: "Que Dieu nous donne dans l'Eucharistie LA MÊME VIANDE qu'aux saints dans le ciel, sans qu'il y ait d'autre différence, sinon qu'ici il nous en ôte la vue et le goût sensible, réservant l'un et l'autre pour le ciel." En vérité, mes pères, ces paroles expriment si naïvement le sens de l'Église, que j'oublie à toute heure par où vous vous y prenez pour en abuser. Car je n'y vois autre chose, sinon que le concile de Trente enseigne, sess. 13, c. 8, qu'il n'y a point d'autre différence entre JÉSUS-CHRIST dans l'Eucharistie et JÉSUS-CHRIST dans le ciel, sinon qu'il est ici voilé, et non pas là⁽¹⁰⁾. M. Arnauld ne dit pas qu'il n'y a point d'autre différence en la manière de recevoir JÉSUS-CHRIST, mais seulement qu'il n'y en a point d'autre en JÉSUS-CHRIST que l'on reçoit. Et cependant vous voulez, contre toute raison, lui faire dire par ce passage qu'on ne mange non plus ici JÉSUS-CHRIST de bouche que dans le ciel: d'où vous concluez son hérésie.

Vous me faites pitié, mes pères. Faut-il vous expliquer cela davantage? Pourquoi confondez-vous cette nourriture divine avec la manière de la recevoir? Il n'y a qu'une seule différence, comme je le viens de dire, dans cette nourriture sur la terre et dans le ciel, qui est qu'elle est ici cachée sous des voiles qui nous en ôtent la vue et le goût sensible: mais il y a plusieurs différences dans la manière de la recevoir ici et là, dont la principale est que, comme dit M. Arnauld (3^e part., c. 16), "il entre ici dans la bouche et dans la poitrine et des bons et des méchants;" ce qui n'est pas dans le ciel.

Et si vous ignorez la raison de cette diversité, je vous dirai,

¹ A, B and C add *un gros péché mortel contre la raison.*

mes pères, que la cause pour laquelle Dieu a établi ces différentes manières de recevoir une même viande, est la différence qui se trouve entre l'état des chrétiens en cette vie, et celui des bienheureux dans le ciel. L'état des chrétiens, comme dit le cardinal Du Perron après les Pères, tient le milieu entre l'état des bienheureux et l'état des Juifs. Les bienheureux possèdent JÉSUS-CHRIST réellement, sans figure et sans voile : les Juifs n'ont possédé de JÉSUS-CHRIST que les figures et les voiles, comme était la manne et l'agneau pascal. Et les chrétiens possèdent JÉSUS-CHRIST dans l'Eucharistie véritablement et réellement, mais encore couvert de voiles. "Dieu, dit saint Eucher, "s'est fait trois tabernacles : la synagogue, qui n'a eu que les "ombres sans vérité ; l'Église, qui a la vérité et les ombres ; et "le ciel, où il n'y a point d'ombres, mais la seule vérité⁽¹¹⁾." Nous sortirions de l'état où nous sommes, qui est l'état de la foi, que saint Paul oppose tant à la loi qu'à la claire vision, si nous ne possédions que les figures sans JÉSUS-CHRIST, parce que c'est le propre de la loi de n'avoir que l'ombre, et non la substance des choses. Et nous en sortirions encore, si nous le possédions visiblement, parce que la foi, comme dit le même apôtre, n'est point des choses qui se voient. Et ainsi l'Eucharistie est parfaitement proportionnée à notre état de foi, parce qu'elle enferme véritablement JÉSUS-CHRIST, mais voilé. De sorte que cet état serait détruit, si JÉSUS-CHRIST n'était pas réellement sous les espèces du pain et du vin, comme le prétendent les hérétiques ; et il serait détruit encore, si nous le recevions à découvert comme dans le ciel, puisque ce serait confondre notre état, ou avec l'état du judaïsme, ou avec celui de la gloire.

Voilà, mes pères, la raison mystérieuse et divine de ce mystère tout divin ; voilà ce qui nous fait abhorrer les Calvinistes, comme nous réduisant à la condition des Juifs ; et ce qui nous fait aspirer à la gloire des bienheureux, qui nous donnera la pleine et éternelle jouissance de JÉSUS-CHRIST. Par où vous voyez qu'il y a plusieurs différences entre la manière dont il se communique aux chrétiens et aux bienheureux, et qu'entre autres on le reçoit ici de bouche, et non dans le ciel ; mais

LETTER
XVI.

qu'elles dépendent toutes de la seule différence qui est entre l'état de la foi où nous sommes, et l'état de la claire vision où ils sont. Et c'est, mes pères, ce que M. Arnauld a dit si clairement en ces termes : "Qu'il faut qu'il n'y ait point d'autre différence entre la pureté de ceux qui reçoivent JÉSUS-CHRIST dans l'Eucharistie et celle des bienheureux, qu'autant qu'il y en a entre la foi et la claire vision de Dieu, de laquelle seule dépend la différente manière dont on le mange sur la terre et dans le ciel." Vous devriez, mes pères, avoir révééré dans ces paroles ces saintes vérités, au lieu de les corrompre pour y trouver une hérésie qui n'y fut jamais, et qui n'y saurait être : qui est qu'on ne mange JÉSUS-CHRIST que par la foi, et non par la bouche, comme le disent malicieusement vos pères Annat et Meynier, qui en font le capital de leur accusation.

Vous voilà donc bien mal en preuves, mes pères ; et c'est pourquoi vous avez eu recours à un nouvel artifice, qui a été de falsifier le concile de Trente, afin de faire que M. Arnauld n'y fût pas conforme, tant vous avez de moyens de rendre le monde hérétique. C'est ce que fait le père Meynier en cinquante endroits de son livre, et huit ou dix fois en la seule pag. 54, où il prétend que, pour s'exprimer en catholique, ce n'est pas assez de dire : Je crois que JÉSUS-CHRIST est présent réellement dans l'Eucharistie ; mais qu'il faut dire : "Je crois, avec le concile, qu'il y est présent d'une vraie *présence locale*, ou locale-ment." Et sur cela il cite le concile, sess. 13, can. 3, 4, 6. Qui ne croirait, en voyant le mot de *présence locale* cité de trois canons d'un concile universel. qu'il y serait effectivement ? Cela vous a pu servir avant ma quinzième Lettre ; mais à présent, mes pères, on ne s'y prend plus. On va voir le concile, et on trouve que vous êtes des imposteurs ; car ces termes de *présence locale*, *localement*, *localité*, n'y furent jamais⁽¹²⁾. Et je vous déclare de plus, mes pères, qu'ils ne sont dans aucun autre lieu de ce concile, ni dans aucun autre concile précédent, ni dans aucun Père de l'Église. Je vous prie donc sur cela, mes pères, de dire si vous prétendez rendre suspects de Calvinisme tous ceux qui n'ont point usé de ce terme. Si cela est, le concile de

Trente en est suspect, et tous les saints Pères¹ sans exception². N'avez-vous point d'autre voie pour rendre M. Arnauld hérétique, sans offenser tant de gens qui ne vous ont point fait de mal, et entre autres saint Thomas, qui est un des plus grands défenseurs de l'Eucharistie, et qui s'est si peu servi de ce terme, qu'il l'a rejeté au contraire, 3 p. *quæst.* 76, a. 5, où il dit : *Nulla modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter*? Qui êtes-vous donc, mes pères, pour imposer, de votre autorité, de nouveaux termes, dont vous ordonnez de se servir pour bien exprimer sa foi, comme si la profession de foi dressée par les papes, selon l'ordre du concile, où ce terme ne se trouve point, était défectueuse, et laissait une ambiguïté dans la créance des fidèles, que vous seuls eussiez découverte? Quelle témérité de prescrire ces termes aux docteurs mêmes! quelle fausseté de les imposer à des conciles généraux! et quelle ignorance de ne savoir pas les difficultés que les saints les plus éclairés ont faites de les recevoir! Rougissez, mes pères, de vos impostures ignorantes, comme dit l'Écriture aux imposteurs ignorants comme vous : *De mendacio ineruditionis tuæ confundere*⁽¹³⁾.

N'entreprenez donc plus de faire les maîtres; vous n'avez ni le caractère ni la suffisance pour cela. Mais si vous voulez faire vos propositions plus modestement, on pourra les écouter. Car encore que ce mot de *présence locale* ait été rejeté par saint Thomas, comme vous avez vu, à cause que le corps de JÉSUS-CHRIST n'est pas en l'Eucharistie dans l'étendue ordinaire des corps en leur lieu, néanmoins ce terme a été reçu par quelques nouveaux auteurs de controverse, parce qu'ils entendent seulement par là que le corps de JÉSUS-CHRIST est vraiment sous les espèces, lesquelles étant en un lieu particulier, le corps de JÉSUS-CHRIST y est aussi. Et en ce sens M. Arnauld ne fera point de difficulté de l'admettre, puisque M. de Saint-Cyran et lui ont déclaré tant de fois que JÉSUS-CHRIST, dans l'Eucharistie, est véritablement en un lieu particulier, et miraculeusement en plusieurs lieux à la fois. Ainsi tous vos raffinements tombent

¹ A, B and C omit *saints*.

² A, B and C add *Vous êtes trop équitables pour faire un si grand fracas dans l'Église pour une querelle particulière*.

LETTER
XVI.

par terre, et vous n'avez pu donner la moindre apparence à une accusation qu'il n'eût été permis d'avancer qu'avec des preuves invincibles.

Mais à quoi sert, mes pères, d'opposer leur innocence à vos calomnies ? Vous ne leur attribuez pas ces erreurs dans la créance qu'ils les soutiennent, mais dans la créance qu'ils vous nuisent¹. C'en est assez, selon votre théologie, pour les calomnier sans crime, et vous pouvez, sans confession ni pénitence, dire la messe en même temps que vous imputez à des prêtres qui la disent tous les jours de croire que c'est une pure idolâtrie : ce qui serait un si horrible sacrilège, que vous-mêmes avez fait pendre en effigie votre propre père Jarrige, sur ce qu'il avait dit la messe au temps où il était d'intelligence avec Genève²(14).

Je m'étonne donc, non pas de ce que vous leur imposez avec si peu de scrupule des crimes si grands et si faux, mais de ce que vous leur imposez avec si peu de prudence des crimes si peu vraisemblables. Car vous disposez bien des péchés à votre gré ; mais pensez-vous disposer de même de la créance des hommes ? En vérité, mes pères, s'il fallait que le soupçon de Calvinisme tombât sur eux ou vous, je vous trouverais en mauvais termes. Leurs discours sont aussi catholiques que les vôtres ; mais leur conduite confirme leur foi, et la vôtre la dément. Car si vous croyez aussi bien qu'eux que ce pain est réellement changé au corps de JÉSUS-CHRIST, pourquoi ne demandez-vous pas comme eux que le cœur de pierre et de glace de ceux à qui vous conseillez de s'en approcher³ soit sincèrement changé en un cœur de chair et d'amour ? Si vous croyez que JÉSUS-CHRIST y est dans un état de mort, pour apprendre à ceux qui s'en approchent à mourir au monde, au péché et à eux-mêmes, pourquoi portez-vous à en approcher ceux en qui les vices et les passions criminelles sont encore toutes vivantes ? Et comment jugez-vous dignes de manger le pain du ciel ceux qui ne le seraient pas de manger celui de la terre ?

O grands vénérateurs de ce saint mystère, dont le zèle s'emploie à persécuter ceux qui l'honorent par tant de com-

¹ A, B and C, qu'ils vous *font tort*.

² Ibid. *étant d'intelligence*.

³ Ibid. *d'en approcher*.

munions saintes, et à flatter ceux qui le déshonorent par tant de communions sacrilèges ! Qu'il est digne de ces défenseurs d'un si pur et si adorable sacrifice de faire environner¹ la table de JÉSUS-CHRIST de pécheurs envieux tout sortant de leurs infamies, et de placer au milieu d'eux un prêtre que son confesseur même envoie de ses impudicités à l'autel, pour y offrir, en la place de JÉSUS-CHRIST, cette victime toute sainte au Dieu de sainteté, et la porter de ses mains souillées en ces bouches toutes souillées ! Ne sied-il pas bien à ceux qui pratiquent cette conduite par toute la terre, selon des maximes approuvées de leur propre général, d'imputer à l'auteur de la *Fréquente Communion* et aux Filles du Saint-Sacrement de ne pas croire le Saint-Sacrement ?

Cependant cela ne leur suffit pas encore. Il faut, pour satisfaire leur passion, qu'ils les accusent enfin d'avoir renoncé à JÉSUS-CHRIST et à leur baptême. Ce ne sont pas là, mes pères, des contes en l'air comme les vôtres ; ce sont les funestes emportements par où vous avez comblé la mesure de vos calomnies. Une si insigne fausseté n'eût pas été en des mains dignes de la soutenir, en demeurant en celles de votre bon ami Filleau, par qui vous l'avez fait naître : votre Société se l'est attribuée ouvertement ; et votre père Meynier vient de soutenir, "comme "une vérité certaine," que Port-Royal forme une cabale secrète depuis trente-cinq ans, dont M. de Saint-Cyran et M. d'Ypres ont été les chefs, "pour ruiner le mystère de l'Incarnation, faire "passer l'Évangile pour une histoire apocryphe, exterminer la "religion chrétienne, et élever le déisme sur les ruines du christianisme." Est-ce là tout, mes pères ? Serez-vous satisfaits si l'on croit tout cela de ceux que vous haïssez ? Votre animosité serait-elle enfin assouvie, si vous les aviez mis en horreur, non-seulement à tous ceux qui sont dans l'Église, par "l'intelligence "avec Genève," dont vous les accusez, mais encore à tous ceux qui croient en JÉSUS-CHRIST, quoique hors l'Église par le *déisme* que vous leur imputez⁽¹⁵⁾ ?

Mais à qui prétendez-vous persuader, sur votre seule parole, sans la moindre apparence de preuve, et avec toutes les contra-

¹ Ibid. d'environner.

LETTER
XVI.

dictions imaginables, que des prêtres qui ne prêchent que la grâce de JÉSUS-CHRIST, la pureté de l'Évangile et les obligations du baptême, ont renoncé à leur baptême, à l'Évangile et à JÉSUS-CHRIST¹? Qui le croira, mes pères? Le croyez-vous vous-mêmes, misérables que vous êtes? Et à quelle extrémité êtes-vous réduits, puisqu'il faut nécessairement ou que vous prouviez qu'ils ne croient pas en JÉSUS-CHRIST², ou que vous passiez pour les plus abandonnés calomniateurs qui furent jamais! Prouvez-le donc, mes pères. Nommez cet "ecclésiastique de mérite," que vous dites avoir assisté à cette assemblée de Bourg-Fontaine en 1621, et avoir découvert à votre Filleau le dessein qui y fut pris de détruire la religion chrétienne. Nommez ces six personnes que vous dites y avoir formé cette conspiration. Nommez "celui qui est désigné par ces lettres "A. A.," que vous dites, pag. 15, "n'être pas Antoine Arnauld," parce qu'il vous a convaincus qu'il n'avait alors que neuf ans, "mais un autre que vous dites être encore en vie, et trop bon "ami³ de M. Arnauld pour lui être inconnu." Vous le connaissez donc, mes pères; et par conséquent, si vous n'êtes vous-mêmes sans religion, vous êtes obligés de déferer cet impie au roi et au parlement, pour le faire punir comme il le mériterait. Il faut parler, mes pères: il faut le nommer, ou souffrir la confusion de n'être plus regardés que comme des menteurs indignes d'être jamais crus. C'est en cette manière que le bon père Valérien nous a appris qu'il fallait "mettre à la gêne" et pousser à bout de tels imposteurs. Votre silence là-dessus sera une pleine et entière conviction de cette calomnie diabolique. Les plus aveugles de vos amis seront contraints d'avouer que "ce ne "sera point un effet de votre vertu, mais de votre impuissance;" et d'admirer que vous ayez été si méchants que de l'étendre jusqu'aux religieuses de Port-Royal; et de dire, comme

¹ A, B and C, "*Mais qui ne sera surpris de l'aveuglement de votre conduite? "Car à qui.....contradictions imaginables, que des évêques et des prêtres qui "n'ont fait autre chose que prêcher la grâce.....avaient renoncé.....qu'ils n'ont "travaillé que pour établir cette apostasie, et que le Port-Royal y travaille "encore? Qui le croira etc."*

² Ibid. "*ou que vous prouviez cette accusation."*

³ Ibid. "*mais un autre qui est encore en vie, et qui est etc."*

vous faites, pag. 14, que *le Chapelet secret du saint Sacrement*, composé par l'une d'elles, a été le premier fruit de cette conspiration contre JÉSUS-CHRIST; et dans la page 95, qu'on "leur" a inspiré toutes les détestables maximes de cet écrit," qui est, selon vous, une instruction *de déisme*. On a déjà ruiné invinciblement vos impostures sur cet écrit, dans la défense de la censure de feu M. l'archevêque de Paris contre votre père Brisacier. Vous n'avez rien à y repartir, et vous ne laissez pas d'en abuser encore d'une manière plus honteuse que jamais, pour attribuer à des filles d'une piété connue de tout le monde le comble de l'impiété. Cruels et lâches persécuteurs, faut-il donc que les cloîtres les plus retirés ne soient pas des asiles contre vos calomnies ! Pendant que ces saintes vierges adorent nuit et jour JÉSUS-CHRIST au saint Sacrement, selon leur institution, vous ne cessez nuit et jour de publier qu'elles ne croient pas qu'il soit ni dans l'Eucharistie, ni même à la droite de son Père, et vous les retranchez publiquement de l'Église, pendant qu'elles prient dans le secret pour vous et pour toute l'Église. Vous calomniez celles qui n'ont point d'oreilles pour vous ouïr, ni de bouche pour vous répondre. Mais JÉSUS-CHRIST, en qui elles sont cachées pour ne paraître qu'un jour avec lui, vous écoute et répond pour elles. On l'entend aujourd'hui cette voix sainte et terrible, qui étonne la nature et qui console l'Église⁽¹⁶⁾. Et je crains, mes pères, que ceux qui endurcissent leurs cœurs, et qui refusent avec opiniâtreté de l'ouïr quand il parle en Dieu, ne soient forcés de l'ouïr avec effroi quand il leur parlera en juge.

Car enfin, mes pères, quel compte lui pourrez-vous rendre de tant de calomnies, lorsqu'il les examinera, non sur les fantaisies de vos pères Dicastillus, Gans et Penalossa, qui les excusent¹, mais sur les règles de sa vérité éternelle et sur les saintes ordonnances de son Église, qui, bien loin d'excuser ce crime, l'abhorre tellement, qu'elle l'a puni de même qu'un homicide volontaire ? Car elle a différé aux calomniateurs, aussi bien qu'aux meurtriers, la communion jusqu'à la mort, par

¹ A, B and C omit *qui les excusent*.

LETTER
XVI.

le premier et second concile d'Arles. Le concile de Latran a jugé indignes de l'état ecclésiastique ceux qui en ont été convaincus, quoiqu'ils s'en fussent corrigés. Les papes ont même menacé ceux qui auraient calomnié des évêques, des prêtres, ou des diacres, de ne leur point donner la communion à la mort. Et les auteurs d'un écrit diffamatoire, qui ne peuvent prouver ce qu'ils ont avancé, sont condamnés par le pape Adrien "à être fouettés," mes révérends pères, *flagellentur*: tant l'Église a toujours été éloignée des erreurs de votre Société, si corrompue qu'elle excuse d'aussi grands crimes que la calomnie, pour les commettre elle-même avec plus de liberté⁽¹⁷⁾.

Certainement, mes pères, vous seriez capables de produire par là beaucoup de maux, si Dieu n'avait permis que vous ayez fourni vous-mêmes les moyens de les empêcher, et de rendre toutes vos impostures sans effet. Car il ne faut que publier cette étrange maxime qui les exempte de crime, pour vous ôter toute créance. La calomnie est inutile, si elle n'est jointe à une grande réputation de sincérité. Un médisant ne peut réussir, s'il n'est en estime d'abhorrer la médisance, comme un crime dont il est incapable. Et ainsi, mes pères, votre propre principe vous trahit. Vous l'avez établi pour assurer votre conscience. Car vous vouliez médire sans être damnés, et être "de ces "saints et pieux calomniateurs" dont parle saint Athanase. Vous avez donc embrassé, pour vous sauver de l'enfer, cette maxime qui vous en sauve sur la foi de vos docteurs: mais cette maxime même, qui vous garantit, selon eux, des maux que vous craignez en l'autre vie, vous ôte en celle-ci l'utilité que vous en espériez: de sorte qu'en pensant éviter le vice de la médisance, vous en avez perdu le fruit: tant le mal est contraire à soi-même, et tant il s'embarrasse et se détruit par sa propre malice.

Vous calomnieriez donc plus utilement pour vous, en faisant profession de dire avec saint Paul que les simples médisants, *maledici*, sont indignes de voir Dieu, puisqu'au moins vos médisances en seraient plutôt crues; quoiqu'à la vérité vous vous condamneriez vous-mêmes. Mais en disant, comme vous faites, que la calomnie contre vos ennemis n'est pas un crime, vos médisances ne seront point crues, et vous ne laisserez pas de

vous damner. Car il est certain, mes pères, et que vos auteurs graves n'anéantiront pas la justice de Dieu, et que vous ne pouvez donner une preuve plus certaine que vous n'êtes pas dans la vérité, qu'en recourant au mensonge. Si la vérité était pour vous, elle combattrait pour vous, elle vaincrait pour vous; et, quelques ennemis que vous eussiez, *la vérité vous en délivrerait*, selon sa promesse. Vous n'avez recours au mensonge que pour soutenir les erreurs dont vous flattez les pécheurs du monde, et pour appuyer les calomnies dont vous opprimez les personnes de piété qui s'y opposent. La vérité étant contraire à vos fins, il a fallu mettre *votre confiance au mensonge*, comme dit un prophète. Vous avez dit: "Les malheurs qui affligent les hommes ne viendront pas jusqu'à nous; car nous avons espéré au mensonge, et le mensonge nous protégera." Mais que leur répond le prophète? "D'autant, dit-il, que vous avez mis votre espérance en la calomnie et au tumulte, *sperastis in calumniâ et in tumultu*, cette iniquité vous sera imputée, et votre ruine sera semblable à celle d'une haute muraille qui tombe d'une chute imprévue, et à celle d'un vaisseau de terre qu'on brise et qu'on écrase en toutes ses parties, par un effort si puissant et si universel, qu'il n'en restera pas un têt avec lequel on puisse puiser¹ un peu d'eau, ou porter un peu de feu; parce que (comme dit un autre prophète) vous avez affligé le cœur du juste, que je n'ai point affligé moi-même, et vous avez flatté et fortifié la malice des impies. Je retirerai donc mon peuple de vos mains, et je ferai connaître que je suis leur Seigneur et le vôtre (18)."

Où, mes pères, il faut espérer que, si vous ne changez d'esprit, Dieu retirera² de vos mains ceux que vous trompez depuis si longtemps, soit en les laissant dans leurs désordres par votre mauvaise conduite, soit en les empoisonnant par vos médisances. Il fera concevoir aux uns que les fausses règles de vos casuistes ne les mettront point à couvert de sa colère; et il imprimera dans l'esprit des autres la juste crainte de se perdre en vous écoutant, et en ajoutant foi³ à vos impostures; comme

¹ A, B and C, où l'on puisse puiser.² Ibid. il retirera.³ Ibid. et en donnant créance.

LETTER
XVI.

vous vous perdez vous-mêmes en les inventant et en les semant dans le monde. Car il ne s'y faut pas tromper: on ne se moque point de Dieu, et on ne viole point impunément le commandement qu'il nous a fait dans l'Évangile, de ne point condamner notre prochain sans être bien assuré qu'il est coupable. Et ainsi, quelque profession de piété que fassent ceux qui se rendent faciles à recevoir vos mensonges, et sous quelque prétexte de dévotion qu'ils le fassent, ils doivent appréhender d'être exclus du royaume de Dieu pour ce seul crime, d'avoir imputé d'aussi grands crimes que l'hérésie et le schisme à des prêtres catholiques et à de saintes religieuses¹, sans autres preuves que des impostures aussi grossières que les vôtres. "Le démon, dit M. de Genève, est sur la langue de celui qui médit, et dans l'oreille de celui qui l'écoute. Et la médisance, dit saint Bernard (*Serm. 24 in Cant.*), est un poison qui éteint la charité en l'un et en l'autre. De sorte qu'une seule calomnie peut être mortelle à une infinité d'âmes, puisqu'elle tue non-seulement ceux qui la publient, mais encore tous ceux qui ne la rejettent pas (19)."

Mes révérends pères, mes lettres n'avaient pas accoutumé de se suivre de si près, ni d'être si étendues. Le peu de temps que j'ai eu a été cause de l'un et de l'autre. Je n'ai fait celle-ci plus longue que parce que je n'ai pas eu le loisir de la faire plus courte. La raison qui m'a obligé de me hâter vous est mieux connue qu'à moi. Vos réponses vous réussissaient mal. Vous avez bien fait de changer de méthode; mais je ne sais si vous avez bien choisi, et si le monde ne dira pas que vous avez eu peur des Bénédictins.

Je viens d'apprendre que celui que tout le monde faisait auteur de vos apologies les désavoue, et se fâche qu'on les lui attribue. Il a raison, et j'ai eu tort de l'en avoir soupçonné; car, quelque assurance qu'on m'en eût donnée, je devais penser qu'il avait trop de jugement pour croire vos impostures, et trop d'honneur pour les publier sans les croire (20). Il y a peu de gens du monde capables de ces excès qui vous sont propres, et qui marquent trop votre caractère, pour me rendre excusable de ne

¹ A, B and C, à des religieuses.

vous y avoir pas reconnus. Le bruit commun m'avait emporté. Mais cette excuse, qui serait trop bonne pour vous, n'est pas suffisante pour moi, qui fais profession de ne rien dire sans preuve certaine, et qui n'en ai dit aucune que celle-là. Je m'en repens, je la désavoue, et je souhaite que vous profitiez de mon exemple.

LETTER
XVI.

NOTES TO LETTER XVI.

(1) It will be hardly credited that a modern apologist for the Jesuits should resort to such pitiful straits of polemic, and perhaps the fact that Maynard attempts to defend these slanders is the strongest confession of the weakness of his cause. ("Ce n'étaient que des avances, dit-on, et Jan-sénius voulait plus tard remettre. Peu importe le mot ; c'était toujours "de l'argent donné à Barcos, qu'il eût ou non intention de rembourser..... "Avec la meilleure volonté du monde (!), tout cela ne s'explique guère," etc. (II. 233, 234.)

(2) The *Curés* of Paris, and indeed nearly the whole of the secular clergy at the time, were more or less strongly opposed to the Jesuits. Those of the metropolis supplemented the *Provinciales* by six exhaustive memoirs on the same subject. The story of the "*tronc de Saint-Merri*" is now unknown. The "*fameux directeur*" was a certain Duhamel, a strong adherent of Jansenius, who became *Curé* of Saint-Merri. He was accused of scandalous conduct by the Jesuits, and through the influence of Annat, then the confessor of Louis XIV, was relegated to Brittany.

(3) Psalm lxxxii. 17. On Pascal's disclaimer of connection with Port Royal, see Introduction v.

(4) See Arnauld's Complete Works, vol. xix. p. 549.

(5) Ed. 1648, p. 666.

(6) Jean Mestrezat was then the most famous Protestant minister in France, (b. 1592, +1657). Cardinal Richelieu wrote several theological works in his early life, the most celebrated being the *Manuel des Controverses*.

(7) "Quant à Mascarenhas, Pascal a bien un peu forcé son texte ; mais "c'est à peu près le fond de sa pensée." (Maynard, II. 245.)

(8) Notwithstanding Pascal's protest, Saint-Cyran undoubtedly taught that a state of inward devotion and self-effacement was equivalent in many,

and superior in some cases, to actual participation in the Eucharist. In vol. i. p. 101 of the edition referred to, we find the following: "Il n'y a point de plus puissant moyen d'assister ces âmes (*i.e.* the dead), que d'offrir à Dieu pour elles le sacrifice de la patience, que Dieu aime autant en cette occasion que celui de la miséricorde. Tout autre soulagement qu'on pourrait leur désirer n'est rien pour elles ni pour nous en comparaison de celui qui procède de nous," etc.

(9) The *Petrus Aurelius* was written by Saint-Cyran and his nephew Barcos (first published 1633), in defence of the rights of the episcopacy against certain claims and opinions put forth by the English and French Jesuits. It was warmly approved by the whole body of the French clergy.

(10) "Eundem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi." (Sess. XIII. cap. 8, ed. Lips. 1866, p. 63.)

(11) Eucherii *Liber Formularum spiritualis intelligentiæ*, c. iv. (Migne, L. 746.)

(12) Can. III. "Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiæ sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri: A. S." IV. "Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili eucharistiæ sacramento non esse corpus et sanguinem D. N. I. C., sed tantum in usu, ... A. S." VI. "Si quis dixerit, in sancto eucharistiæ sacramento Christum non esse cultu latræ, etiam externo, adorandum, ... A. S." If the actual word '*localiter*' is not found in these canons, the thing signified by it is expressed plainly.

(13) On this *dictum* of Aquinas, Jeremy Taylor makes the following pertinent remarks: "Aquinas hath yet another device to make all whole, saying that one body cannot be in divers places *localiter* but *sacramentaliter*. But I wish the words were sense, and that I could tell the meaning of being in a place locally and not locally, unless a thing can be in a place and not in a place, that is, so to be in that it is also out: but so long as it is a distinction it is no matter, it will amuse and make way to escape, if it will do nothing else." (*Works*, vi. 111.) And he points out that Bellarmine (lib. III. *Euch.* c. 3) especially negatives the assumed reason:—"Si non possit esse unum corpus *localiter* in duobus locis, profecto nec esse possit sacramentaliter eadem ratione." He could also have referred to the scholastic writers, such as Alexander of Hales, quoted by Maynard (II. 255, note).

(14) On Jarrige, see Index of Authors.

(15) In the year 1654, Filleau, an *avocat* at Poitiers, published a narrative based, according to his account, upon the evidence of an ecclesiastic

who wished to remain unknown, with the title : “*Relation juridique de ce qui s’est passé à Poitiers, touchant la nouvelle doctrine des Jansénistes.*” The story of his informant was, in fact, the revelation of a supposed plot on the part of the Jansenists against the whole system of Christianity, and their leaders were designated by the transparent initials, J. D. V. H. (Jean Du Vergier de Hauranne, better known as the Abbé de Saint-Cyran); C. J. (Cornelius Jansenius); P. C. (Pierre Cospéan, afterwards bishop of Lisieux); P. C. (Pierre Camus, bishop of Belley, the friend of Francis de Sales); A. A. (Arnauld d’Andilly); and S. V. (Simon Vigor). It seems strange that, even in the XVIIth century, so clumsy a fabrication could find supporters, as in Jurieu (cf. *Esprit de M. Arnauld*, I. 226), and hardly credible that Maynard should have defended it. (Cf. *Introduction à la XVI^{me} Provinciale*, II. 215—218.) It seems almost as surprising that Pascal should have deemed it worthy of his indignant eloquence. The scornful apostrophe : “*Vous me faites pitié, mes pères !*” would have been more in place.

(16) On the alleged miracle of the ‘Holy Thorn,’ alluded to by Pascal, see Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III. 106—129; Reuchlin, *Geschichte von P. R.* I. 677—683; and Maynard’s curious note (II. 262), in which, after enumerating all the suspicious circumstances, he concludes : “en tout cas, nous aimons “mieux croire au miracle que de recourir à la singulière explication de M. “Sainte-Beuve,”—the said explanation being that a sharp pressure of the thorn had caused the *fistula* to open and discharge the matter. On the whole, the Abbé clearly inclines to think the affair a Jansenist intrigue. All these views are based upon the original accounts, to be found in the *Recueil d’Utrecht*, pp. 282—305; Jacqueline Pascal’s *Letters*, pp. 375—391; and Fontaine’s *Mémoires*, tom. II. p. 559. It is characteristic of the age, that twenty times more space is given in these works to this miracle, than to the *Lettres Provinciales*.

(17) “De his qui falsò accusant fratres suos, placuit eos usque ad “exitum non communicare.” (Canon XIV. *Conc. Arelat.* I.)

(18) The quotations are Isaiah xxviii. 15, and xxx. 12—14, Ezekiel xiii. 22, 23.

(19) “Ferit charitatem in omnibus qui se audiunt lingua maledica, et “quantum in se est necat funditus et extinguit. Non solum autem; sed “et in absentibus universis ad quos volans verbum per eos qui præsentes “sunt, venire contigerit, ut brevi ingentem multitudinem animarum velociter currens sermo tabe malitiæ hujus inficere possit.” (Bernard. *Serm.* 24 in *Cant.*)

(20) See Note (13) to Letter XV.

DIX-SEPTIÈME LETTRE.

AU R. P. ANNAT, JÉSUITE ¹

Du 23 janvier 1657.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Votre procédé m'avait fait croire que vous désiriez que nous demeurassions en repos de part et d'autre, et je m'y étais disposé. Mais vous avez depuis produit tant d'écrits en peu de temps, qu'il paraît bien qu'une paix n'est guère assurée quand elle dépend du silence des Jésuites. Je ne sais si cette rupture vous sera fort avantageuse ; mais, pour moi, je ne suis pas fâché qu'elle me donne le moyen de détruire ce reproche ordinaire d'hérésie dont vous remplissez tous vos livres.

Il est temps que j'arrête, une fois pour toutes, cette hardiesse que vous prenez de me traiter d'hérétique, qui s'augmente tous les jours. Vous le faites dans ce livre que vous venez de publier d'une manière qui ne se peut plus souffrir, et qui me rendrait enfin suspect, si je ne vous y répondais comme le mérite un reproche de cette nature. J'avais méprisé cette injure dans les écrits de vos confrères, aussi bien qu'une infinité d'autres qu'ils y mêlent indifféremment. Ma quinzième Lettre y avait assez répondu : mais vous en parlez maintenant d'un autre air ; vous en faites sérieusement le capital de votre défense, c'est presque la seule chose que vous y employez. Car vous dites que, " pour

¹ Heading in modern editions :—"On fait voir, en levant l'équivoque du "sens de Jansénius, qu'il n'y a aucune hérésie dans l'Église.—On montre, par "le consentement unanime de tous les théologiens, et principalement des "Jésuites, que l'autorité des Papes et des conciles œcuméniques n'est point "infaillible dans les questions de fait."

“toute réponse à mes quinze Lettres, il suffit de dire quinze fois “que je suis hérétique; et qu’étant déclaré tel, je ne mérite “aucune créance.” Enfin vous ne mettez pas mon apostasie en question, et vous la supposez comme un principe ferme, sur lequel vous bâtissez hardiment. C’est donc tout de bon, mon père, que vous me traitez d’hérétique; et c’est aussi tout de bon que je vous y vas répondre¹.

Vous savez bien, mon père, que cette accusation est si importante, que c’est une témérité insupportable de l’avancer, si on n’a pas de quoi la prouver. Je vous demande quelles preuves vous en avez. Quand m’a-t-on vu à Charenton? Quand ai-je manqué à la messe et aux devoirs des chrétiens à leur paroisse? Quand ai-je fait quelque action d’union avec les hérétiques, ou de schisme avec l’Église? Quel concile ai-je contredit? Quelle constitution de pape ai-je violée? Il faut répondre, mon père, ou..... Vous m’entendez bien. Et que répondez-vous? Je prie tout le monde de l’observer. Vous supposez premièrement que “celui qui écrit les lettres est de Port-Royal.” Vous dites ensuite que “le Port-Royal est déclaré hérétique;” d’où vous concluez que “celui qui écrit les lettres est déclaré hérétique.” Ce n’est donc pas sur moi, mon père, que tombe le fort de cette accusation, mais sur le Port-Royal; et vous ne m’en chargez que parce que vous supposez que j’en suis. Ainsi je n’aurai pas grand’peine à m’en défendre, puisque je n’ai qu’à vous dire que je n’en suis pas, et à vous renvoyer à mes Lettres, où j’ai dit “que je suis seul,” et, en propres termes, que “je ne suis point “de Port-Royal,” comme j’ai fait dans la seizième, qui a précédé votre livre².

Prouvez donc d’une autre manière que je suis hérétique, ou tout le monde reconnaîtra votre impuissance. Prouvez par mes écrits que je ne reçois pas la constitution. Ils ne sont pas en si

¹ Faugère gives the following notes from Pascal’s MSS.:—“Je ne suis point “hérétique; je n’ai point soutenu les cinq propositions. Vous le dites, et vous “ne le prouvez pas. Je dis que vous avez dit cela, et je le prouve.—Vous dites “que je suis hérétique: cela est-il permis? Et si vous ne craignez pas que les “hommes rendent justice, ne craignez-vous pas que Dieu ne la rende?”

² Ibid. “Quelle raison en avez-vous? Vous dites que je suis Janséniste; “que le Port-Royal soutient les cinq propositions, et qu’ainsi je les soutiens.”

LETTER
XVII.

grand nombre ; il n'y a que seize Lettres à examiner, où je vous défie, et vous, et toute la terre, d'en produire la moindre marque. Mais je vous y ferai bien voir le contraire. Car, quand j'ai dit, par exemple, dans la quatorzième, "qu'en tuant, selon vos "maximes, ses frères en péché mortel, on damne ceux pour qui "JÉSUS-CHRIST est mort," n'ai-je pas visiblement reconnu que JÉSUS-CHRIST est mort pour ces damnés, et "qu'ainsi il est faux "qu'il ne soit mort que pour les seuls prédestinés," ce qui est condamné dans la cinquième proposition ? Il est donc sûr, mon père, que je n'ai rien dit pour soutenir ces propositions impies, que je déteste de tout mon cœur. Et quand le Port-Royal les tiendrait, je vous déclare que vous n'en pouvez rien conclure contre moi, parce que, grâces à Dieu, je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le pape son souverain chef, hors de laquelle je suis très-persuadé qu'il n'y a point de salut⁽¹⁾.

Que ferez-vous à une personne qui parle de cette sorte, et par où m'attaquerez-vous, puisque ni mes discours ni mes écrits ne donnent aucun prétexte à vos accusations d'hérésie, et que je trouve ma sûreté contre vos menaces dans l'obscurité qui me couvre ? Vous vous sentez frappé par une main invisible, qui rend vos égarements visibles à toute la terre ; et vous essayez en vain de m'attaquer en la personne de ceux auxquels vous me croyez uni. Je ne vous crains ni pour moi ni pour aucun autre, n'étant attaché ni à quelque communauté ni à quelque particulier que ce soit. Tout le crédit que vous pouvez avoir est inutile à mon égard. Je n'espère rien du monde, je n'en appréhende rien, je n'en veux rien ; je n'ai besoin, par la grâce de Dieu, ni du bien ni de l'autorité de personne. Ainsi, mon père, j'échappe à toutes vos prises. Vous ne me sauriez prendre¹, de quelque côté que vous le tentiez. Vous pouvez bien toucher le Port-Royal, mais non pas moi. On a bien délogé des gens de Sorbonne ; mais cela ne me déloge pas de chez moi. Vous pouvez bien préparer des violences contre des prêtres et des

¹ A, B and C, *vous ne pouvez me saisir.*

docteurs, mais non pas contre moi, qui n'ai point ces qualités. Et ainsi peut-être n'eûtes-vous jamais affaire à une personne qui fût si hors de vos atteintes et si propre à combattre vos erreurs, étant libre, sans engagement, sans attachement, sans liaison, sans relation, sans affaires ; assez instruit de vos maximes, et bien résolu de les pousser autant que je croirai que Dieu m'y engagera, sans qu'aucune considération humaine puisse arrêter ni ralentir mes poursuites.

A quoi vous sert-il donc, mon père, lorsque vous ne pouvez rien contre moi, de publier tant de calomnies contre des personnes qui ne sont point mêlées dans nos différends, comme font tous vos pères ? Vous n'échapperez pas par ces fuites, vous sentirez la force de la vérité que je vous oppose¹. Je vous dis que vous anéantissez la morale chrétienne en la séparant de l'amour de Dieu, dont vous dispensez les hommes ; et vous me parlez de "la mort du père Mester," que je n'ai vu de ma vie. Je vous dis que vos auteurs permettent de tuer pour une pomme, quand il est honteux de la laisser perdre ; et vous me dites qu'on "a ouvert un tronc à Saint-Merri." Que voulez-vous dire de même, de me prendre tous les jours à partie sur le livre *de la sainte Virginité*, fait par un père de l'Oratoire que je ne vis jamais, non plus que son livre⁽²⁾ ? Je vous admire, mon père, de considérer ainsi tous ceux qui vous sont contraires comme une seule personne. Votre haine les embrasse tous ensemble, et en forme comme un corps de réprouvés, dont vous voulez que chacun réponde pour tous les autres.

Il y a bien de la différence entre les Jésuites et ceux qui les combattent. Vous composez véritablement un corps uni sous un seul chef ; et vos règles, comme je l'ai fait voir, vous défendent de rien imprimer sans l'aveu de vos supérieurs, qui sont rendus responsables des erreurs de tous les particuliers, "sans qu'ils puissent s'excuser en disant qu'ils n'ont pas remarqué les erreurs qui y sont enseignées, parce qu'ils les doivent remarquer," selon vos ordonnances, et selon les lettres de vos généraux Aquaviva, Vitelleschi, etc. C'est donc avec raison

¹ MS. note: "vous sentirez la force de la vérité, et vous lui céderez." (Faugère.)

LETTER
XVII.

qu'on vous reproche les égarements de vos confrères, qui se trouvent dans leurs ouvrages approuvés par vos supérieurs et par les théologiens de votre compagnie⁽³⁾. Mais quant à moi, mon père, il en faut juger autrement. Je n'ai pas souscrit le livre *de la sainte Virginité*. On ouvrirait tous les troncs de Paris sans que j'en fusse moins catholique¹. Et enfin je vous déclare hautement et nettement que personne ne répond de mes lettres que moi, et que je ne réponds de rien que de mes lettres⁽⁴⁾.

Je pourrais en demeurer là, mon père, sans parler de ces autres personnes que vous traitez d'hérétiques pour me comprendre dans cette accusation. Mais comme j'en suis l'occasion, je me trouve engagé en quelque sorte à me servir de cette même occasion pour en tirer trois avantages ; car c'en est un bien considérable de faire paraître l'innocence de tant de personnes calomniées. C'en est un autre, et bien propre à mon sujet, de montrer toujours les artifices de votre politique dans cette accusation. Mais celui que j'estime le plus est que j'apprendrai par là à tout le monde la fausseté de ce bruit scandaleux que vous semez de tous côtés, que "l'Église est divisée par une "nouvelle hérésie." Et comme vous abusez d'une infinité de personnes en leur faisant accroire que les points sur lesquels vous essayez d'exciter un si grand orage sont essentiels à la foi, je trouve d'une extrême importance de détruire ces fausses impressions, et d'expliquer ici nettement en quoi ils consistent, pour montrer qu'en effet il n'y a point d'hérétiques dans l'Église.

Car n'est-il pas vrai² que, si l'on demande en quoi consiste l'hérésie de ceux que vous appelez Jansénistes, on répondra incontinent que c'est en ce que ces gens-là disent que "les commandements de Dieu sont impossibles ; qu'on n'a pas la liberté "de faire le bien et le mal ; que JÉSUS-CHRIST n'est pas mort pour "tous les hommes, mais seulement pour les prédestinés ; et enfin "qu'ils soutiennent les cinq propositions condamnées par le "pape?" Ne faites-vous pas entendre que c'est pour ce sujet

¹ MS. note: "On ouvrirait tous les troncs de Saint-Merry, sans que vous en "fussiez moins innocent."

² A, B and C, *véritable*.

que vous persécutez vos adversaires? N'est-ce pas ce que vous dites dans vos livres, dans vos entretiens, dans vos catéchismes, comme vous fîtes encore les fêtes de Noël à Saint-Louis, en demandant à une de vos petites bergères: "Pour qui est venu JÉSUS-CHRIST, ma fille?—Pour tous les hommes, mon père.—" Eh quoi! ma fille, vous n'êtes donc pas de ces nouveaux hérétiques qui disent qu'il n'est venu que pour les prédestinés?" Les enfants vous croient là-dessus, et plusieurs autres aussi; car vous les entretenez de ces mêmes fables dans vos sermons, comme votre père Crasset à Orléans, qui en a été interdit. Et je vous avoue que je vous ai cru aussi autrefois. Vous m'aviez donné cette même idée de toutes ces personnes-là. De sorte que, lorsque vous les pressiez sur ces propositions¹, j'observais avec attention quelle serait leur réponse; et j'étais fort disposé à ne les voir jamais, s'ils n'eussent déclaré qu'ils y renonçaient comme à des impiétés visibles. Mais ils le firent bien hautement. Car M. de Sainte-Beuve, professeur du roi en Sorbonne, censura dans ses écrits publics ces cinq propositions longtemps avant le pape; et ces docteurs firent paraître plusieurs écrits, et entre autres celui de *la grâce victorieuse* qu'ils produisirent en même temps, où ils rejettent ces propositions, et comme hérétiques, et comme étrangères. Car ils disent, dans la préface, que "ce sont des propositions hérétiques et luthériennes, fabriquées et forgées à plaisir, qui ne se trouvent ni dans Jansénius, ni dans ses défenseurs;" ce sont leurs termes. Ils se plaignent de ce qu'on les leur attribue, et vous adressent pour cela ces paroles de saint Prosper, le premier disciple de saint Augustin leur maître, à qui les Semi-Pélagiens de France en imputèrent de pareilles pour le rendre odieux. "Il y a, dit ce saint, des personnes qui ont une passion si aveugle de nous décrier, qu'ils en ont pris un moyen qui ruine leur propre réputation. Car ils ont fabriqué à dessein de certaines propositions pleines d'impiedades et de blasphèmes, qu'ils envoient de tous côtés pour faire croire que nous les soutenons au même sens qu'ils ont

¹ A, B and C, *quand vous commençâtes à les accuser de tenir ces propositions.*

LETTER
XVII

“exprimé par leur écrit. Mais on verra par cette réponse, et “notre innocence, et la malice de ceux qui nous ont imputé ces “impiétés, dont ils sont les uniuques inventeurs (5).”

En vérité, mon père, lorsque je les ouïs parler de la sorte avant la constitution; quand je vis qu'ils la reçurent ensuite avec tout ce qui se peut de respect; qu'ils offrirent de la souscrire; et que M. Arnauld eut déclaré tout cela, plus fortement que je ne le puis rapporter, dans toute sa seconde Lettre, j'eusse cru pécher de douter de leur foi. Et en effet, ceux qui avaient voulu refuser l'absolution à leurs amis avant la lettre de M. Arnauld ont déclaré depuis qu'après qu'il avait si nettement condamné ces erreurs qu'on lui imputait, il n'y avait aucune raison de le retrancher ni lui, ni ses amis, de l'Église. Mais vous n'en avez pas usé de même; et c'est sur quoi je commençai à me défier que vous agissiez avec passion. Car, au lieu que vous les aviez menacés de leur faire signer cette constitution quand vous pensiez qu'ils y résisteraient, lorsque vous vîtes qu'ils s'y portaient d'eux-mêmes, vous n'en parlâtes plus. Et quoiqu'il semblât que vous dussiez après cela être satisfait de leur conduite, vous ne laissâtes pas de les traiter encore d'hérétiques, “parce, disiez-vous, que leur cœur démentait leur main, “et qu'ils étaient catholiques extérieurement et hérétiques intérieurement,” comme vous-même l'avez dit dans votre *Rép. à quelques demandes* (p. 27 et 47).

Que ce procédé me parut étrange, mon père! Car de qui n'en peut-on pas dire autant? Et quel trouble n'exciterait-on point par ce prétexte! “Si l'on refuse, dit saint Grégoire, “pape, de croire la confession de foi de ceux qui la donnent “conforme aux sentiments de l'Église, on remet en doute la foi “de toutes les personnes catholiques.” (*Regist.*, l. 5, ep. 15.) Je craignis donc, mon père, que “votre dessein ne fût de rendre “ces personnes hérétiques sans qu'ils le fussent,” comme parle le même pape sur une dispute pareille de son temps; “parce, “dit-il, que ce n'est pas s'opposer aux hérésies, mais c'est faire “une hérésie, que de refuser de croire ceux qui par leur confession témoignent d'être dans la véritable foi: *Hoc non est hæ-*

"*resim purgare, sed facere*" (*Ep.* 16) (6). Mais je connus en vérité qu'il n'y avait point en effet d'hérétiques dans l'Eglise, quand je vis qu'ils s'étaient si bien justifiés de toutes ces hérésies, que vous ne pûtes plus les accuser d'aucune erreur contre la foi, et que vous fûtes réduit à les entreprendre seulement sur des questions de fait touchant Jansénius, qui ne pouvaient être matière d'hérésie. Car vous les voulûtes obliger à "reconnaître que ces propositions étaient dans Jansénius, mot à mot, toutes, et en propres termes," comme vous l'écrivîtes encore vous-même : *Singulares, individuae, totidem verbis apud Jansenium contentae*, dans vos *Cavilli*, p. 39 (7).

Dès lors votre dispute commença à me devenir indifférente. Quand je croyais que vous disputiez de la vérité ou de la fausseté des propositions, je vous écoutais avec attention, car cela touchait la foi : mais quand je vis que vous ne disputiez plus que pour savoir si elles étaient *mot à mot* dans Jansénius ou non, comme la religion n'y était plus intéressée, je ne m'y intéressai plus aussi. Ce n'est pas qu'il n'y eût bien de l'apparence que vous disiez vrai : car de dire que des paroles sont *mot à mot* dans un auteur, c'est à quoi l'on ne peut se méprendre. Aussi je ne m'étonne pas que tant de personnes, et en France et à Rome, aient cru, sur une expression si peu suspecte, que Jansénius les avait enseignées en effet. Et c'est pourquoi je ne fus pas peu surpris d'apprendre que ce même point de fait, que vous aviez proposé comme si certain et si important, était faux, et qu'on vous défia de citer les pages de Jansénius où vous aviez trouvé ces propositions *mot à mot*, sans que vous l'ayez jamais pu faire (8).

Je rapporte toute cette suite, parce qu'il me semble que cela découvre assez l'esprit de votre Société en toute cette affaire, et qu'on admirera de voir que, malgré tout ce que je viens de dire, vous n'avez pas cessé de publier qu'ils étaient toujours hérétiques. Mais vous avez seulement changé leur hérésie selon le temps ; car, à mesure qu'ils se justifiaient de l'une, vos pères en substituaient une autre, afin qu'ils n'en fussent jamais exempts. Ainsi, en 1653, leur hérésie était sur la qualité des propositions. Ensuite elle fut sur le *mot à mot*. Depuis, vous la mîtes dans

LETTER
XVII.

le cœur¹. Mais aujourd'hui on ne parle plus de tout cela; et l'on veut qu'ils soient hérétiques, s'ils ne signent que "le sens de la doctrine de Jansénius se trouve dans le sens de ces cinq propositions(9)."

Voilà le sujet de votre dispute présente. Il ne vous suffit pas qu'ils condamnent les cinq propositions, et encore tout ce qu'il y aurait dans Jansénius qui pourrait y être conforme, et contraire à saint Augustin; car ils font tout cela. De sorte qu'il n'est pas question de savoir, par exemple, si "JÉSUS-CHRIST" n'est mort que pour les prédestinés," ils condamnent cela aussi bien que vous; mais si Jansénius est de ce sentiment-là ou non. Et c'est sur quoi je vous déclare plus que jamais que votre dispute me touche peu, comme elle touche peu l'Église. Car, encore que je ne sois pas docteur non plus que vous, mon père, je vois bien néanmoins qu'il n'y va point de la foi, puisqu'il n'est question que de savoir quel est le sens de Jansénius. S'ils croyaient que sa doctrine fût conforme au sens propre et littéral de ces propositions, ils la condamneraient; et ils ne refusent de le faire que parce qu'ils sont persuadés qu'elle en est bien différente: ainsi, quand ils l'entendraient mal, ils ne seraient pas hérétiques, puisqu'ils ne l'entendent qu'en un sens catholique.

Et, pour expliquer cela par un exemple, je prendrai la diversité de sentiments qui fut entre saint Basile et saint Athanase, touchant les écrits de saint Denis d'Alexandrie, dans lesquels saint Basile croyant trouver le sens d'Arius contre l'égalité du Père et du Fils, il les condamna comme hérétiques; mais saint Athanase, au contraire, y croyant trouver le véritable sens de l'Église, il les soutint comme catholiques. Pensez-vous donc, mon père, que saint Basile, qui tenait ces écrits pour ariens, eût droit de traiter saint Athanase d'hérétique, parce qu'il les défendait? Et quel sujet en eût-il eu, puisque ce n'était pas l'Arianisme qu'il² défendait, mais la vérité de la foi qu'il pensait

¹ MS. note: "Il y a deux ans que leur hérésie était la bulle; l'année passée, c'était intérieur; il y a six mois que c'était *totidem*; à présent c'est le sens" (ap. Faugère).

² For *il*, found in all original editions, most modern editors substitute *Athanase*, to make the sense clearer. Maynard notes that some of the 4th. read *qu'il y défendait*.

y être ? Si ces deux saints fussent convenus du véritable sens de ces écrits, et qu'ils y eussent tous deux reconnu cette hérésie, sans doute saint Athanase n'eût pu les approuver sans hérésie ; mais, comme ils étaient en différend touchant ce sens, saint Athanase était catholique en les soutenant, quand même il les eût mal entendus ; puisque ce n'eût été qu'une erreur de fait, et qu'il ne défendait, dans cette doctrine, que la foi catholique qu'il y supposait⁽¹⁰⁾.

Je vous en dis de même, mon père. Si vous conveniez du sens de Jansénius, et que vos adversaires¹ fussent d'accord avec vous qu'il tient, par exemple, *qu'on ne peut résister à la grâce*, ceux qui refuseraient de le condamner seraient hérétiques. Mais lorsque vous disputez de son sens, et qu'ils croient que, selon sa doctrine, *on peut résister à la grâce*, vous n'avez aucun sujet de les traiter d'hérétiques, quelque hérésie que vous lui attribuez vous-mêmes, puisqu'ils condamnent le sens que vous y supposez, et que vous n'oseriez condamner le sens qu'ils y supposent. Si vous voulez donc les convaincre, montrez que le sens qu'ils attribuent à Jansénius est hérétique ; car alors ils le seront eux-mêmes. Mais comment le pourriez-vous faire, puisqu'il est constant, selon votre propre aveu, que celui qu'ils lui donnent n'est point condamné ?

Pour vous le montrer clairement, je prendrai pour principe ce que vous reconnaissez vous-mêmes, que "la doctrine de la "grâce efficace n'a point été condamnée, et que le pape n'y a "point touché par sa constitution." Et, en effet, quand il voulut juger des cinq propositions, le point de la grâce efficace fut mis à couvert de toute censure. C'est ce qui paraît parfaitement par les avis des consultants auxquels le pape les donna à examiner. J'ai ces avis entre mes mains, aussi bien que plusieurs personnes dans Paris, et entre autres M. l'évêque de Montpellier, qui les apporta de Rome. On y voit que leurs opinions furent partagées, et que les principaux d'entre eux, comme le maître du sacré palais, le commissaire du saint-office, le général des augustins, et d'autres, croyant que ces propositions pouvaient être

¹ A, B and C, *qu'ils fussent d'accord...*

LETTER
XVII.

prises au sens de la grâce efficace, furent d'avis qu'elles ne devaient point être censurées: au lieu que les autres, demeurant d'accord qu'elles n'eussent pas dû être condamnées si elles eussent eu ce sens, estimèrent qu'elles le devaient être; parce que, selon ce qu'ils déclarent, leur sens propre et naturel en était très-éloigné. Et c'est pourquoi le pape les condamna, et tout le monde s'est rendu à son jugement⁽¹¹⁾.

Il est donc sûr, mon père, que la grâce efficace n'a point été condamnée. Aussi est-elle si puissamment soutenue par saint Augustin, par saint Thomas et toute son école, par tant de papes et de conciles, et par toute la tradition, que ce serait une impiété de la taxer d'hérésie. Or tous ceux que vous traitez d'hérétiques déclarent qu'ils ne trouvent autre chose dans Jansénius que cette doctrine de la grâce efficace. Et c'est la seule chose qu'ils ont soutenue dans Rome. Vous-même l'avez reconnu, *Cavilli*, pag. 35, où vous avez déclaré qu'en parlant devant le pape, "ils ne "dirent aucun mot des propositions, *ne verbum quidem*, et qu'ils "employèrent tout le temps à parler de la grâce efficace⁽¹²⁾." Et ainsi, soit qu'ils se trompent ou non dans cette supposition, il est au moins sans doute que le sens qu'ils supposent n'est point hérétique, et que par conséquent ils ne le sont point. Car, pour dire la chose en deux mots, ou Jansénius n'a enseigné que la grâce efficace, et en ce cas il n'a point d'erreur; ou il a enseigné autre chose, et en ce cas il n'a point de défenseurs¹. Toute la question est donc de savoir si Jansénius a enseigné en effet autre chose que la grâce efficace; et, si l'on trouve que oui, vous aurez la gloire de l'avoir mieux entendu; mais ils n'auront point le malheur d'avoir erré dans la foi.

Il faut donc louer Dieu, mon père, de ce qu'il n'y a point en effet d'hérésie dans l'Église, puisqu'il ne s'agit en cela que d'un point de fait qui n'en peut former. Car l'Église décide les points de foi avec une autorité divine, et elle retranche de son corps tous ceux qui refusent de les recevoir. Mais elle n'en use pas de même pour les choses de fait. Et la raison en est que notre

¹ MS. note: "Ou cela est dans Jansénius ou non. Si cela y est, le voilà "condamné en cela; sinon, pourquoi voulez-vous le faire condamner?" (Faugère.)

salut est attaché à la foi qui nous a été révélée, et qui se conserve dans l'Église par la tradition ; mais qu'il ne dépend point des autres faits particuliers qui n'ont point été révélés de Dieu. Ainsi on est obligé de croire que les commandements de Dieu ne sont pas impossibles ; mais on n'est pas obligé de savoir ce que Jansénius a enseigné sur ce sujet. C'est pourquoi Dieu conduit l'Église dans la détermination des points de la foi, par l'assistance de son Esprit, qui ne peut errer ; au lieu que, dans les choses de fait, il la laisse agir par les sens et par la raison, qui en sont naturellement les juges. Car il n'y a que Dieu qui ait pu instruire l'Église de la foi ; mais il n'y a qu'à lire Jansénius pour savoir si des propositions sont dans son livre. Et de là vient que c'est une hérésie de résister aux décisions de la foi, parce que c'est opposer son esprit propre à l'Esprit de Dieu. Mais ce n'est pas une hérésie, quoique ce puisse être une témérité, que de ne pas croire certains faits particuliers, parce que ce n'est qu'opposer la raison, qui peut être claire, à une autorité qui est grande, mais qui en cela n'est pas infallible.

C'est ce que tous les théologiens reconnaissent, comme il paraît par cette maxime du cardinal Bellarmin, de votre Société : " Les conciles généraux et légitimes ne peuvent errer en dé-
finissant les dogmes de foi ; mais ils peuvent errer en des ques-
tions de fait." Et ailleurs : " Le pape, comme pape, et même
à la tête d'un concile universel, peut errer dans les controverses
particulières de fait, qui dépendent principalement de l'infor-
mation et du témoignage des hommes⁽¹³⁾." Et le cardinal
Baronius de même : " Il faut se soumettre entièrement aux dé-
cisions des conciles dans les points de foi ; mais pour ce qui
concerne les personnes et leurs écrits, les censures qui en ont
été faites ne se trouvent pas avoir été gardées avec tant de
rigueur, parce qu'il n'y a personne à qui il ne puisse arriver
d'y être trompé⁽¹⁴⁾." C'est aussi pour cette raison que M.
l'archevêque de Toulouse a tiré cette règle des lettres de deux
grands papes, saint Léon et Pélage II : " Que le propre objet
des conciles est la foi, et que tout ce qui s'y résout hors de la
foi peut être revu et examiné de nouveau ; au lieu qu'on ne
doit plus examiner ce qui a été décidé en matière de foi ; parce

LETTER
XVII.

“que, comme dit Tertullien, la règle de la foi est seule immobile
“et irrtractable (15).”

De là vient qu'au lieu qu'on n'a jamais vu les conciles généraux et légitimes contraires les uns aux autres dans les points de foi, “parce que, comme dit M. de Toulouse, il n'est pas seulement permis d'examiner de nouveau ce qui a été déjà décidé en matière de foi ;” on a vu quelquefois ces mêmes conciles opposés sur des points de fait, où il s'agissait de l'intelligence du sens d'un auteur, “parce que,” comme dit encore M. de Toulouse, après les papes qu'il cite, “tout ce qui se résout dans les conciles hors de la foi peut être revu et examiné de nouveau.” C'est ainsi que le quatrième et le cinquième concile paraissent contraires l'un à l'autre (16), en l'interprétation des mêmes auteurs ; et la même chose arriva entre deux papes, sur une proposition de certains moines de Scythie. Car, après que le pape Hormisdas l'eut condamnée en l'entendant en un mauvais sens, le pape Jean II, son successeur, l'examinant de nouveau, et l'entendant en un bon sens, l'approuva, et la déclara catholique (17). Diriez-vous, pour cela, qu'un de ces papes fut hérétique ? Et ne faut-il donc pas avouer que, pourvu que l'on condamne le sens hérétique qu'un pape aurait supposé dans un écrit, on n'est pas hérétique pour ne pas condamner cet écrit, en le prenant en un sens qu'il est certain que le pape n'a pas condamné, puisque autrement l'un de ces deux papes serait tombé dans l'erreur ?

J'ai voulu, mon père, vous accoutumer à ces contrariétés qui arrivent entre les catholiques sur des questions de fait touchant l'intelligence du sens d'un auteur, en vous montrant sur cela un Père de l'Église contre un autre, un pape contre un pape, et un concile contre un concile, pour vous mener de là à d'autres exemples d'une pareille opposition, mais plus disproportionnée. Car vous y verrez des conciles et des papes d'un côté, et des Jésuites de l'autre, qui s'opposeront à leurs décisions touchant le sens d'un auteur, sans que vous accusiez vos confrères, je ne dis pas d'hérésie, mais non pas même de témérité.

Vous savez bien, mon père, que les écrits d'Origène furent condamnés par plusieurs conciles et par plusieurs papes, et

même par le cinquième concile général, comme contenant des hérésies, et entre autres celle “de la réconciliation des démons “au jour du jugement⁽¹⁸⁾.” Croyez-vous sur cela qu’il soit d’une nécessité absolue, pour être catholique, de confesser qu’Origène a tenu en effet ces erreurs, et qu’il ne suffise pas de les condamner sans les lui attribuer? Si cela était, que deviendrait votre père Halloix, qui a soutenu la pureté de la foi d’Origène, aussi bien que plusieurs autres catholiques qui ont entrepris la même chose, comme Pic de la Mirande, et Genebrard, docteur de Sorbonne? Et n’est-il pas certain encore que ce même cinquième concile général condamna les écrits de Théodoret contre saint Cyrille, “comme impies, contraires à la vraie foi, et contenant “l’hérésie nestorienne?” Et cependant le père Sirmond, Jésuite, n’a pas laissé de le défendre, et de dire dans la vie de ce Père “que ces mêmes écrits sont exempts de cette hérésie nesto-
“rienne⁽¹⁹⁾.”

Vous voyez donc, mon père, que quand l’Église condamne des écrits, elle y suppose une erreur qu’elle y condamne, et alors il est de foi que cette erreur est condamnée; mais qu’il n’est pas de foi que ces écrits contiennent en effet l’erreur que l’Église y suppose. Je crois que cela est assez prouvé; et ainsi je finirai ces exemples par celui du pape Honorius, dont l’histoire est si connue. On sait qu’au commencement du septième siècle l’Église étant troublée par l’hérésie des monothélites, ce pape, pour terminer ce différend, fit un décret qui semblait favoriser ces hérétiques, de sorte que plusieurs en furent scandalisés. Cela se passa néanmoins avec peu de bruit sous son pontificat: mais, cinquante ans après, l’Église étant assemblée dans le sixième concile général, où le pape Agathon présidait par ses légats, ce décret y fut déféré; et, après avoir été lu et examiné, il fut condamné comme contenant l’hérésie des monothélites, et brûlé en cette qualité en pleine assemblée, avec les autres écrits de ces hérétiques. Et cette décision fut reçue avec tant de respect et d’uniformité dans toute l’Église, qu’elle fut confirmée ensuite par deux autres conciles généraux, et même par les papes Léon II et Adrien II, qui vivait deux cents ans après, sans que personne ait troublé ce consentement si universel et si

LETTER
XVII.

paisible durant sept ou huit siècles. Cependant quelques auteurs de ces derniers temps, et entre autres le cardinal Bellarmin, n'ont pas cru se rendre hérétiques pour avoir soutenu contre tant de papes et de conciles que les écrits d'Honorius sont exempts de l'erreur qu'ils avaient déclaré y être, "parce, "dit-il, que des conciles généraux pouvant errer dans les questions de fait, on peut dire en toute assurance que le sixième concile s'est trompé en ce fait-là; et que, n'ayant pas bien "entendu le sens des lettres d'Honorius, il a mis à tort ce pape "au nombre des hérétiques⁽²⁰⁾."

Remarquez donc bien, mon père, que ce n'est pas être hérétique de dire que le pape Honorius ne l'était pas, encore que plusieurs papes et plusieurs conciles l'eussent déclaré, et même après l'avoir examiné. Je viens donc maintenant à notre question, et je vous permets de faire votre cause aussi bonne que vous le pourrez. Que direz-vous, mon père, pour rendre vos adversaires hérétiques? Que le pape Innocent X a déclaré que "l'erreur des "cinq propositions est dans Jansénius?" Je vous laisse dire tout cela. Qu'en concluez-vous? Que "c'est être hérétique de ne "pas reconnaître que l'erreur des cinq propositions est dans "Jansénius?" Que vous en semble-t-il, mon père? N'est-ce donc pas ici une question de fait, de même nature que les précédentes? Le pape a déclaré que l'erreur des cinq propositions est dans Jansénius, de même que ses prédécesseurs avaient déclaré que l'erreur des Nestoriens et des Monothélites était dans les écrits de Théodoret et d'Honorius. Sur quoi vos pères ont écrit qu'ils condamnent bien ces hérésies, mais qu'ils ne demeurent pas d'accord que ces auteurs les aient tenues: de même que vos adversaires disent aujourd'hui qu'ils condamnent bien ces cinq propositions, mais qu'ils ne sont pas d'accord que Jansénius les ait enseignées. En vérité, mon père, ces cas-là sont bien semblables; et, s'il s'y trouve quelque différence, il est aisé de voir combien elle est à l'avantage de la question présente, par la comparaison de plusieurs circonstances particulières qui sont visibles d'elles-mêmes, et que je ne m'arrête pas à rapporter. D'où vient donc, mon père, que, dans une même cause, vos pères sont catholiques et vos adversaires hérétiques? Et par

quelle étrange exception les privez-vous d'une liberté que vous donnez à tout le reste des fidèles?

Que direz-vous sur cela, mon père? Que "le pape a confirmé sa constitution par un bref?" Je vous répondrai que deux conciles généraux et deux papes ont confirmé la condamnation des lettres d'Honorius. Mais quel fond prétendez-vous faire sur les paroles de ce bref, par lesquelles le pape déclare qu'il a "condamné la doctrine de Jansénius dans ces cinq propositions?" Qu'est-ce que cela ajoute à la constitution, et que s'ensuit-il de là? sinon que, comme le sixième concile condamna la doctrine d'Honorius, parce qu'il croyait qu'elle était la même que celle des Monothélites, de même le pape a dit qu'il a condamné la doctrine de Jansénius dans ces cinq propositions, parce qu'il a supposé qu'elle était la même que ces cinq propositions. Et comment ne l'eût-il pas cru? Votre Société ne publie autre chose; et vous-même, mon père, qui avez dit qu'elles y sont *mot à mot*, vous étiez à Rome au temps de la censure; car je vous rencontre partout. Se fût-il défié de la sincérité ou de la suffisance de tant de religieux graves? Et comment n'eût-il pas cru que la doctrine de Jansénius était la même que celle des cinq propositions, dans l'assurance que vous lui aviez donnée qu'elles étaient *mot à mot* de cet auteur? Il est donc visible, mon père, que, s'il se trouve que Jansénius ne les ait pas tenues, il ne faudra pas dire, comme vos pères ont fait dans leurs exemples, que le pape s'est trompé en ce point de fait, ce qu'il est toujours fâcheux de publier: mais il ne faudra que dire que vous avez trompé le pape; ce qui n'apporte plus de scandale, tant on vous connaît maintenant¹(21).

Ainsi, mon père, toute cette matière est bien éloignée de pouvoir former une hérésie. Mais comme vous voulez en faire

¹ MS. note:—"Le pape n'a pas condamné deux choses: il n'a condamné "que le sens des propositions. Direz-vous qu'il ne l'a pas condamné? Mais "le sens de Jansénius y est enfermé, dit le Pape. Je vois bien que le pape le pense, "à cause de vos *totidem*. Mais il ne l'a pas dit sur peine d'excommunication. "Comment ne l'eût-il pas cru, et les évêques de France aussi? Vous le disiez "*totidem*, et ils ne savaient pas que vous êtes en pouvoir de le dire, encore "que cela ne fût pas. Imposteurs, on n'avait pas vu ma quinzième Lettre." (Faugère.)

LETTER
XVII.

une à quelque prix que ce soit, vous avez essayé de détourner la question du point de fait pour la mettre en un point de foi; et c'est ce que vous faites en cette sorte. "Le pape, dites-vous, "déclare qu'il a condamné la doctrine de Jansénius dans ces "cinq propositions: donc il est de foi que la doctrine de Jansénius touchant ces cinq propositions est hérétique, quelle "qu'elle soit." Voilà, mon père, un point de foi bien étrange, qu'une doctrine est hérétique, quelle qu'elle puisse être. Eh quoi! si, selon Jansénius, "on peut résister à la grâce intérieure," et s'il est faux, selon lui, "que JÉSUS-CHRIST ne soit "mort que pour les seuls prédestinés," cela sera-t-il aussi condamné, parce que c'est sa doctrine? Sera-t-il vrai dans la constitution du pape "que l'on a la liberté de faire le bien et le "mal?" et cela sera-t-il faux dans Jansénius? Et par quelle fatalité sera-t-il si malheureux, que la vérité devienne hérésie dans son livre? Ne faut-il donc pas confesser qu'il n'est hérétique qu'au cas qu'il soit conforme à ces erreurs condamnées? puisque la constitution du pape est la règle à laquelle on doit appliquer Jansénius pour juger de ce qu'il est, selon le rapport qu'il y aura: et qu'ainsi on résoudra cette question, "savoir si "sa doctrine est hérétique," par cette autre question de fait, "savoir si elle est conforme au sens naturel de ces propositions;" étant impossible qu'elle ne soit hérétique, si elle y est conforme, et qu'elle ne soit catholique, si elle y est contraire. Car enfin, puisque, selon le pape et les évêques, les "propositions "sont condamnées en leur sens propre et naturel," il est impossible qu'elles soient condamnées au sens de Jansénius, sinon au cas que le sens de Jansénius soit le même que le sens propre et naturel de ces propositions, ce qui est un point de fait.

La question demeure donc toujours dans ce point de fait, sans qu'on puisse en aucune sorte l'en tirer pour la mettre dans le droit. Et ainsi on n'en peut faire une matière d'hérésie; mais vous en pourriez bien faire un prétexte de persécution, s'il n'y avait sujet d'espérer qu'il ne se trouvera point de personnes qui entrent assez dans vos intérêts pour suivre un procédé si injuste, et qui veulent contraindre de signer, comme vous le

souhaitez, "que l'on condamne ces propositions au sens de Jansénius," sans expliquer ce que c'est que ce sens de Jansénius. Peu de gens sont disposés à signer une confession de foi en blanc. Or c'en serait signer une en blanc, qu'on remplirait¹ ensuite de tout ce qu'il vous plairait; puisqu'il vous serait libre d'interpréter à votre gré ce que c'est que ce sens de Jansénius qu'on n'aurait pas expliqué. Qu'on l'explique donc auparavant; autrement vous nous feriez encore ici un pouvoir prochain, *abstrahendo ab omni sensu*. Vous savez que cela ne réussit pas dans le monde. On y hait l'ambiguïté, et surtout en matière de foi, où il est bien juste d'entendre pour le moins ce que c'est que l'on condamne. Et comment se pourrait-il faire que des docteurs, qui sont persuadés que Jansénius n'a point d'autre sens que celui de la grâce efficace, consentissent à déclarer qu'ils condamnent sa doctrine sans l'expliquer; puisque dans la créance qu'ils en ont, et dont on ne les retire point, ce ne serait autre chose que condamner la grâce efficace, qu'on ne peut condamner sans crime? Ne serait-ce donc pas une étrange tyrannie de les mettre dans cette malheureuse nécessité, ou de se rendre coupables devant Dieu, s'ils signaient cette condamnation contre leur conscience, ou d'être traités d'hérétiques, s'ils refusaient de le faire (22)?

Mais tout cela se conduit avec mystère. Toutes vos démarches sont politiques. Il faut que j'explique pourquoi vous n'expliquez pas ce sens de Jansénius. Je n'écris que pour découvrir vos desseins, et pour les rendre inutiles en les découvrant. Je dois donc apprendre à ceux qui l'ignorent que votre principal intérêt dans cette dispute étant de relever la grâce suffisante de votre Molina, vous ne le pouvez faire sans ruiner la grâce efficace, qui y est tout opposée. Mais comme vous voyez celle-ci² aujourd'hui autorisée à Rome, et parmi tous les savants de l'Eglise, ne la pouvant combattre en elle-même,

¹ A, B and C, *Or ce serait en signer une, que vous rempliriez*. Modern editors generally prefer this reading, adding *en blanc* after *une*, for the sake of clearness. The reasons for not tampering with the text have been already explained.

² A, B and C, "Mais comme vous la voyez."

LETTER
XVII.

vous vous êtes avisés de l'attaquer sans qu'on s'en aperçoive, sous le nom de la doctrine de Jansénius, sans l'expliquer¹; et que, pour y réussir, vous ayez fait entendre que sa doctrine n'est point celle de la grâce efficace, afin qu'on croie pouvoir condamner l'une sans l'autre. De là vient que vous essayez aujourd'hui de le persuader à ceux qui n'ont aucune connaissance de cet auteur. Et c'est ce que vous faites encore vous-même, mon père, dans vos *Cavilli* (p. 23), par ce fin raisonnement : "Le pape a condamné la doctrine de Jansénius; or le pape n'a pas condamné la doctrine de la grâce efficace : donc la doctrine de la grâce efficace est différente de celle de Jansénius." Si cette preuve était concluante, on montrerait de même qu'Honorius, et tous ceux qui le soutiennent, sont hérétiques en cette sorte. Le sixième concile a condamné la doctrine d'Honorius : or le concile n'a pas condamné la doctrine de l'Église : donc la doctrine d'Honorius est différente de celle de l'Église ; donc tous ceux qui le défendent sont hérétiques. Il est visible que cela ne conclut rien, puisque le pape n'a condamné que la doctrine des cinq propositions, qu'on lui a fait entendre être celle de Jansénius.

Mais il n'importe ; car vous ne voulez pas vous servir longtemps de ce raisonnement. Il durera assez, tout faible qu'il est, pour le besoin que vous en avez. Il ne vous est nécessaire que pour faire que ceux qui ne veulent pas condamner la grâce efficace condamnent Jansénius sans scrupule. Quand cela sera fait, on oubliera bientôt votre argument, et, les signatures demeurant en témoignage éternel de la condamnation de Jansénius, vous prendrez l'occasion d'attaquer² directement la grâce efficace par cet autre raisonnement bien plus solide, que vous formerez³ en son temps. "La doctrine de Jansénius, direz-vous, a été condamnée par les souscriptions universelles de toute l'Église ; or cette doctrine est manifestement celle de la grâce efficace ;" et vous prouverez cela bien facilement : "Donc la

¹ A, B and C, "de la doctrine de Jansénius. Ainsi il a fallu que vous ayez recherché de faire condamner Jansénius sans l'expliquer, et que...."

² Ibid. pour attaquer.

³ Ibid. que vous en formerez.

“ doctrine de la grâce efficace est condamnée par l’aveu même de ses défenseurs (23).” LETTER
XVII.

Voilà pourquoi vous proposez de signer cette condamnation d’une doctrine sans l’expliquer. Voilà l’avantage que vous prétendez tirer de ces souscriptions. Mais si vos adversaires y résistent, vous tendez un autre piège à leur refus. Car, ayant joint adroitement la question de foi à celle de fait, sans vouloir permettre qu’ils l’en séparent, ni qu’ils signent l’une sans l’autre, comme ils ne pourront souscrire les deux ensemble, vous irez publier partout qu’ils ont refusé les deux ensemble. Et ainsi, quoiqu’ils ne refusent en effet que de reconnaître que Jansénius ait tenu ces propositions qu’ils condamnent, ce qui ne peut faire d’hérésie, vous direz hardiment qu’ils ont refusé de condamner les propositions en elles-mêmes, et que c’est là leur hérésie.

Voilà le fruit que vous tirerez de leur refus, qui ne vous sera pas moins utile que celui que vous tireriez¹ de leur consentement. De sorte que si on exige ces signatures, ils tomberont toujours dans vos embûches, soit qu’ils signent ou qu’ils ne signent pas, et vous aurez votre compte de part ou d’autre : tant vous avez eu d’adresse à mettre les choses en état de vous être toujours avantageuses, quelque pente qu’elles puissent prendre !

Que je vous connais bien, mon père ! et que j’ai de douleur² de voir que Dieu vous abandonne, jusqu’à vous faire réussir si heureusement dans une conduite si malheureuse ! Votre bonheur est digne de compassion, et ne peut être envié que par ceux qui ignorent quel est le véritable bonheur. C’est être charitable que de traverser celui que vous recherchez en toute cette conduite, puisque vous ne l’appuyez que sur le mensonge, et que vous ne tendez qu’à faire croire l’une de ces deux faussetés : Ou que l’Église a condamné la grâce efficace, ou que ceux qui la défendent soutiennent les cinq erreurs condamnées.

Il faut donc apprendre à tout le monde, et que la grâce efficace n’est pas condamnée par votre propre aveu, et que personne ne soutient ces erreurs ; afin qu’on sache que ceux qui refuseraient de signer ce que vous voudriez qu’on exigeât d’eux,

¹ A, B and C, “ Voilà le fruit que vous tirerez..... sera.....”

² Ibid. *de regret.*

LETTER
XVII.

ne le refusent qu'à cause de la question de fait ; et qu'étant prêts à signer celle de foi, ils ne sauraient être hérétiques par ce refus, puisqu'enfin il est bien de foi que ces propositions sont hérétiques, mais qu'il ne sera jamais de foi qu'elles soient de Jansénius. Ils sont sans erreur, cela suffit. Peut-être interprètent-ils Jansénius trop favorablement ; mais peut-être ne l'interprétez-vous pas assez favorablement. Je n'entre pas là-dedans. Je sais au moins que, selon vos maximes, vous croyez pouvoir sans crime publier qu'il est hérétique contre votre propre connaissance, au lieu que, selon les leurs, ils ne pourraient sans crime dire qu'il est catholique, s'ils n'en étaient persuadés. Ils sont donc plus sincères que vous, mon père ; ils ont plus examiné Jansénius que vous ; ils ne sont pas moins intelligents que vous ; ils ne sont donc pas moins croyables que vous. Mais, quoi qu'il en soit de ce point de fait, ils sont certainement catholiques, puisqu'il n'est pas nécessaire pour l'être de dire qu'un autre ne l'est pas ; et que, sans charger personne d'erreur, c'est assez de s'en décharger soi-même¹.

¹ A, B and C add this postscript: —“ Mon révérend père, si vous avez peine “ à lire cette lettre, pour n'être pas en assez beau caractère, ne vous en prenez “ qu'à vous-même. On ne me donne pas des privilèges comme à vous. Vous en “ avez pour combattre jusqu'aux miracles ; je n'en ai pas pour me défendre. “ On court sans cesse les imprimeries. Vous ne me conseilleriez pas vous-même “ de vous écrire davantage dans cette difficulté, car c'est un trop grand em- “ barras d'être réduit à l'impression d'Osnabruck.” This postscript applied only to the original 4^e editions of eight pages in very small and inferior type. (*Vide supra*, Introduction V.) Maynard is right in considering it a piece of *persiflage*.

NOTES ON LETTER XVII.

(1) See Introduction I. § 4, and II. § 8.

(2) The book in question, which appeared in 1638, was mainly translated from Augustine, by Claude Seguenot, a priest of the Oratory, but was nevertheless censured by the Sorbonne, and disavowed by the Oratorians themselves. It is said that Saint-Cyran was the author of the notes, but no sufficient evidence was ever adduced. (Cf. Maynard, II. 298.)

(3) See Note (3) on Letter IX.

(4) Pascal's statement can only be described as misleading, if not untrue. The "solidarity" of the Jesuits was real in its way, but practically (as has been shewn) allowed of much individual latitude. Now, the school of Port Royal, while professing no vow of literary self-effacement, carried it *in practice* to the extremest limits.

(5) [S. Prosper Aqu. *pro Aug. Resp. ad cap. obj. Vinc. Præfatio.*] (Migne, *Patr. Lat.* LI. 177.)

(6) The passage first referred to by Pascal is in Gregory's epistle to the bishop Johannes of Constantinople (lib. VI. indict. 14. ep. 15. *Patrol. LXXVII.* 807):—" *Nam si credi fideliter confitenti despicitur, cunctorum in dubium fides adducitur.*" From the next letter (*Ad Mauricium Augustum*) Pascal extracts the following sentence: " *nam veraciter profitenti non credere, non est hæresim purgare, sed facere.*"

(7) Annat published in 1654 a book with the title "*Jansenianorum Cavilli contra latam in ipsos a sede apostolica sententiam.*" Its object was to prove that the five Propositions were textually contained in the *Augustinus*. (Cf. Introduction II., *supra*.) Pascal finds it convenient to forget the language of the first Letters, particularly the "*Je n'ai encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues.*"

(8) Pascal's polemic is here hardly worthy of him. To condescend to the ground of debating whether the exact syllables contained in the Propositions are to be found in the same order in the *Augustinus*, is to be guilty of the same prevarication which he had so scornfully exposed in the very last Letter (*vide supra*, p. 359) in the case of his Jesuit antagonist. And if the ground of objection be admitted, it would equally have benefited Bauny and Escobar a few years later, for the implicated *theses* from their writings were seldom quoted with verbal accuracy in the censures of 1660 and 1679.

(9) Here Pascal relinquishes the dangerous defence, and once more passes over to the much more successful attack. The indictment of the allied enemies of the *Augustinus* had certainly varied in its form as much as the pleas of its defenders. (See Introduction II.)

(10) Some fragments of Dionysius' *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* are preserved in the works of Athanasius and Basil. Dionysius was accused of having described the relation of the Father to the Son (in an epistle addressed to Euphranor and Ammonius) as that of the vine-dresser to the vine, of the ship-builder to the ship, etc. In another place he even went so far as to admit *οὐκ δεῖ ἦν ὁ Θεὸς πατὴρ, οὐκ δεῖ ἦν ὁ υἱός*, and is said to have used the crucial Arianistic phrase, *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*. He submitted to the pressure of the bishop of Rome, and finally accepted the 'Homoïusion,' though under protest that it was not to be established either by Scripture or tradition. Later teachers on the orthodox side attempted to excuse Dionysius by the plea that he employed the words with an 'economical' purpose. Athanasius attributed them to his anti-Sabellian zeal. (*Περὶ Διονυσίου πρὸς ἐπ.* 'Αλ. Opp. I. 243.) Basil, as Pascal remarks, condemned him.

(11) See Introduction II. § 10, *supra*.

(12) Annat's words are as follows :—"Cum dicturi essent de quinque propositionibus, cœperunt dicere de Jesuitis, ducto ab illis verbis exordio, "*semipelagiana Jesuitarum Societas*;" tenuitque duas horas invectiva, "pugnante in omnium auditorum animis cum indignatione patientia. "Satiram illam excepit effusa in commendationem S. Augustini et gratiæ "per seipsam efficacis oratio, de quibus nulla erat controversia; et post "longa quatuor circiter horarum fastidia, compertum est nondum cœpisse "dicere *de tribus capellis*."

(13) Bellarmine, as an acute controversialist, was not likely to have left any unguarded utterance on the question of the Papal power. But he does not seem to have foreseen the rapid encroachments of Ultramontanism, brought about by the influence of the Jesuits. Accordingly we find so very unimpeachable a witness as Cardinal Newman quoting him in precisely the sense ascribed to him by Pascal. "All catholics and heretics," says Bellarmine, agree in two things: first, that it is possible for the "Pope, even as pope, and with his own assembly of councillors, or with "General Council, to err in particular controversies of fact, which chiefly "depend on human information and testimony." (*De Rom. Pont.* IV. 2, quoted in *Essay on Development*, ed. 1878, p. 87.) This is a sufficient answer to Maynard's question: "*Mais Bellarmin a-t-il bien soutenu la "doctrine qu'on lui prête?*" That the Church of Rome has since disavowed this doctrine, is a matter of history.

(14) Baronius *ad Ann.* 681, n. 30.

(15) The archbishop of Toulouse was the same De Marca who strenuously supported the publication of the Formulary. It was, therefore, a stroke of irony on Pascal's part to quote him as an authority. The authority of Leo and Pelagius II. is clear and unimpeachable, and might be confirmed by countless other utterances.

(16) Many of the clergy had refused to subscribe the Edict against the Three Chapters, under the belief that by so doing they would impugn the authority of the Council of Chalcedon. The difficulty was increased by the fact that the Pope (Vigilius) had been excommunicated by Facundus and other African bishops. The Fifth General Council was therefore convened at Constantinople in 553, directly under the authority of Justinian. Its eight sessions, or conferences, resulted in a renewed condemnation of the Antiochene school, and of the Three Chapters, together with a solemn confirmation of the decrees of Chalcedon. (Mansi ix. 157 ff.) For a long time the œcumenical character of this Council was denied in Spain, France and Africa upon the ground already mentioned.

(17) In the year 520 some Scythian monks attempted to procure the addition of the words "*unum de Trinitate passum esse*" to the formula of the Council of Chalcedon. A great controversy has always existed as to the genuineness of the letter *Ad Possessorem* (Ep. 70 in *Hormisdæ Papæ Opera*, Migne LXIII. 490); see Baronius in ann. 520, and Gieseler, § 111 (II. 99 in Engl. transl.). Maxentius, one of the monks, denied that it was genuine, since "*in ea nihil rationis aut consequentiæ reperiatur, sed tota criminationibus obtreptionibusque vanis . . . videatur refertur.*" The monks took an active part in the Pelagian controversy, a fact which secured to them the favourable notice of Port Royal.

(18) The best authorities are of opinion that the Canons of the Fifth Council General, referred to by Pascal, are not genuine. They are preserved, to the number of 15, with the title: "Canons of the 160 Fathers assembled in council at Constantinople," but there is no evidence to prove that they were ever formally sanctioned. That the majority of the Council were hostile to Origen's opinions, is very probable, and the omission was possibly due to the fact that a formal censure had been already pronounced at the previous Synod of the year 538. (Mansi ix. 157 ff.; Gieseler *in loc.*)

(19) Although Theodoret, upon his not very dignified submission, had been declared orthodox at the Council of Chalcedon, an attack was made upon his writings in the next century by the Eutychian party, in the so-called Three-Chapter controversy. The emperor Justinian was persuaded to publish an edict, in the year 544, condemning him, as well as Theodor of Mopsuestia and Ibas of Edessa. This action provoked strong resistance, especially from the African Church, while Vigilius, the

bishop of Rome, wavered from one side to the other, first condemning and then defending the "Three Chapters." Finally, after some persecution, he was induced to agree to the anathemas of the Fifth Council. (See Schröckh, *K. G.* xviii. 570 ff.; Mansi, ix.; Neander, *K. G.* ii. 3. 1144 ff.)

(20) The famous history of Honorius has given birth to a literature of its own, to which naturally no reference can be made here. It is sufficient to note that the view of Pascal has been adopted by many notable theologians within the Roman Communion, such as Du Pin, Richer, Bossuet, and Launoy, and that most modern historians on the Catholic side have abandoned the defence of Honorius. Maynard attempts to overthrow Pascal here, with certainly more chivalry than success.

(21) Pascal's argument in this paragraph can hardly be called 'serious.' He did not venture to urge the true state of the case, that the Pope had decided in favour of the majority against the minority, in the interests of peace and policy. And his plea that the Pope's decision was formed solely on the representations of the Jesuits, is untenable. If the Pope were not himself a theologian, the members of the Congregation were qualified. But he is impregnable in his parallel with the case of Honorius. The distinction attempted by Maynard, ("in one case the text itself was examined, in the other the personal intention of the author,") can hardly be called effective. For the words of Jansenius were admittedly taken from Augustine, and the only possible point for his accusers was in the 'personal intention' behind them.

(22) "*Peu de gens sont disposés à signer une confession de foi en blanc.*" Pascal here 'utters a great saying lightly,' and if the whole of his theology could be judged by it, might well be deemed on the road to Protestantism. But great writers also have the privilege of inconsequence, and he could say in the same letter (*supra*, p. 354) "*je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique, et romaine.*"

(23) This prediction was more ingenious than successful, and proves that Pascal failed to grasp the real standpoint of his adversaries. The Jansenists, on their side, held to the opinions of Augustine as objective truths, and would rather tacitly admit illogicalities in practice, than the minutest verbal dissidence. But to the Jesuits, a dogma was but a part of a great system of practical working, and they espoused the semi-Pelagian views of their colleague Molina, not only by *esprit de corps*, but because it logically harmonized with their general scheme. The sceptical frame of mind induced by the theory of Probability, alone precluded bigotry of this sort. Accordingly, their warfare was against the heretic rather than the heresy, and they cheerfully conceded the *gratia efficax* to the Dominicans, as soon as the Congregation *De Auxiliis* enabled them to retire with the honours of war.

DIX-HUITIÈME LETTRE.

AU RÉVÉREND PÈRE ANNAT, JÉSUITE¹.

Du 24 mars 1657.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Il y a longtemps que vous travaillez à trouver quelque erreur dans vos adversaires ; mais je m'assure que vous avouerez à la fin qu'il n'y a peut-être rien de si difficile que de rendre hérétiques ceux qui ne le sont pas, et qui ne fuient rien tant que de l'être. J'ai fait voir, dans ma dernière lettre, combien vous leur aviez imputé d'hérésies l'une après l'autre, manque d'en trouver une que vous ayez pu longtemps maintenir ; de sorte qu'il ne vous était plus resté que de les en accuser, sur ce qu'ils refusaient de condamner le sens de Jansénius, que vous vouliez qu'ils condamnassent sans qu'on l'expliquât. C'était bien manquer d'hérésies à leur reprocher, que d'en être réduits là : car qui a jamais ouï parler d'une hérésie que l'on ne puisse exprimer ? Aussi on vous a facilement répondu, en vous représentant que, si Jansénius n'a point d'erreurs, il n'est pas juste de le condamner ; et que, s'il en a, vous deviez les déclarer, afin que l'on sût au moins ce que c'est que l'on condamne. Vous ne

¹ Heading in modern editions:—"On fait voir plus invinciblement, par la "réponse même du père Annat, qu'il n'y a aucune hérésie dans l'Église; que "tout le monde condamne la doctrine que les Jésuites renferment dans le "sens de Jansénius, et qu'ainsi tous les fidèles sont dans les mêmes sentiments "sur la matière des cinq propositions.—On marque la différence qu'il y a entre "les disputes de droit et celles de fait, et on montre que dans les questions "de fait on doit plus s'en rapporter à ce qu'on voit qu'à aucune autorité "humaine."

LETTER
XVIII.

l'aviez néanmoins jamais voulu faire ; mais vous aviez essayé de fortifier votre prétention par des décrets qui ne faisaient rien pour vous, puisqu'on¹ n'y explique en aucune sorte le sens de Jansénius, qu'on dit avoir été condamné dans ces cinq propositions. Or ce n'était pas là le moyen de terminer vos disputes. Si vous conveniez de part et d'autre du véritable sens de Jansénius, et que vous ne fussiez plus en différend que de savoir si ce sens est hérétique ou non, alors les jugements qui déclareraient que ce sens est hérétique toucheraient ce qui serait véritablement en question. Mais la grande dispute étant de savoir quel est ce sens de Jansénius, les uns disant qu'ils n'y voient que le sens de saint Augustin et de saint Thomas ; et les autres, qu'ils y en voient un qui est hérétique, et qu'ils n'expriment point ; il est clair qu'une constitution qui ne dit pas un mot touchant ce différend, et qui ne fait que condamner en général le sens de Jansénius sans l'expliquer, ne décide rien de ce qui est en dispute.

C'est pourquoi l'on vous a dit cent fois que votre différend n'étant que sur ce fait, vous ne le finiriez jamais qu'en déclarant ce que vous entendez par le sens de Jansénius. Mais comme vous vous étiez toujours opiniâtre à le refuser, je vous ai enfin poussé dans ma dernière lettre, où j'ai fait entendre que ce n'est pas sans mystère que vous aviez entrepris de faire condamner ce sens sans l'expliquer, et que votre dessein était de faire retomber un jour cette condamnation indéterminée sur la doctrine de la grâce efficace, en montrant que ce n'est autre chose que celle de Jansénius, ce qui ne vous serait pas difficile. Cela vous a mis dans la nécessité de répondre. Car, si vous vous fussiez encore obstiné après cela à ne point expliquer ce sens, il eût paru aux moins éclairés que vous n'en vouliez en effet qu'à la grâce efficace ; ce qui eût été la dernière confusion pour vous, dans la vénération qu'a l'Église pour une doctrine si sainte.

Vous avez donc été obligé de vous déclarer ; et c'est ce que vous venez de faire en répondant à ma lettre, où je vous avais représenté " que si Jansénius avait, sur ces cinq propositions,

¹ A, B, and C, *car* on n'y explique...² Ibid. ce qui *est*...

“quelque autre sens que celui de la grâce efficace, il n'avait point de défenseurs ; mais que, s'il n'avait point d'autre sens que celui de la grâce efficace, il n'avait point d'erreurs.” Vous n'avez pu désavouer cela, mon père ; mais vous y faites une distinction en cette sorte (p. 21) : “ Il ne suffit pas, dites-vous, pour justifier Jansénius, de dire qu'il ne tient que la grâce efficace, parce qu'on la peut tenir en deux manières : l'une hérétique, selon Calvin, qui consiste à dire que la volonté mue par la grâce n'a pas le pouvoir d'y résister ; l'autre orthodoxe, selon les Thomistes et les Sorbonistes, qui est fondée sur des principes établis par les conciles, qui est que la grâce efficace par elle-même gouverne la volonté de telle sorte qu'on a toujours le pouvoir d'y résister(1).”

On vous accorde tout cela, mon père, et vous finissez en disant que “ Jansénius serait catholique, s'il défendait la grâce efficace selon les Thomistes ; mais qu'il est hérétique, parce qu'il est contraire aux Thomistes et conforme à Calvin, qui nie le pouvoir de résister à la grâce.” Je n'examine pas ici, mon père, ce point de fait : savoir, si Jansénius est en effet conforme à Calvin. Il me suffit que vous le prétendiez, et que vous nous fassiez savoir aujourd'hui que, par le sens de Jansénius, vous n'avez entendu autre chose que celui de Calvin. N'était-ce donc que cela, mon père, que vous vouliez dire ? N'était-ce que l'erreur de Calvin que vous vouliez faire condamner sous le nom du sens de Jansénius ? Que ne le déclariez-vous plus tôt ? vous vous fussiez épargné bien de la peine ; car, sans bulles ni brefs, tout le monde eût condamné cette erreur avec vous. Que cet éclaircissement était nécessaire ! et qu'il lève de difficultés ! Nous ne savions, mon père, quelle erreur les papes et les évêques avaient voulu condamner sous le nom du sens de Jansénius. Toute l'Église en était dans une peine extrême, et personne ne nous le voulait expliquer. Vous le faites maintenant, mon père, vous que tout votre parti considère comme le chef et le premier moteur de tous ses conseils, et qui savez le secret de toute cette conduite. Vous nous l'avez donc dit, que ce sens de Jansénius n'est autre chose que le sens de Calvin condamné par le concile. Voilà bien des doutes résolus. Nous savons main-

LETTER
XVIII

tenant que l'erreur qu'ils ont eu dessein de condamner sous ces termes du *sens de Jansénius* n'est autre chose que le sens de Calvin, et qu'ainsi nous demeurons dans l'obéissance à leurs décrets, en condamnant avec eux ce sens de Calvin qu'ils ont voulu condamner. Nous ne sommes plus étonnés de voir que les papes et quelques évêques aient été si zélés contre le sens de Jansénius. Comment ne l'auraient-ils pas été, mon père, ayant créance en ceux qui disent publiquement que ce sens est le même que celui de Calvin⁽²⁾ ?

Je vous déclare donc, mon père, que vous n'avez plus rien à reprendre en vos adversaires, parce qu'ils détestent assurément ce que vous détestez. Je suis seulement étonné de voir que vous l'ignoriez, et que vous ayez si peu de connaissance de leurs sentiments sur ce sujet, qu'ils ont tant de fois déclarés dans leurs ouvrages. Je m'assure que si vous en étiez mieux informé, vous auriez du regret de ne vous être pas instruit avec un esprit de paix d'une doctrine si pure et si chrétienne, que la passion vous fait combattre sans la connaître. Vous verriez, mon père, que non-seulement ils tiennent qu'on résiste effectivement à ces grâces faibles, qu'on appelle excitantes, ou inefficaces, en n'exécutant pas le bien qu'elles nous inspirent, mais qu'ils sont encore aussi fermes à soutenir contre Calvin le pouvoir que la volonté a de résister même à la grâce efficace et victorieuse, qu'à défendre contre Molina le pouvoir de cette grâce sur la volonté, aussi jaloux de l'une de ces vérités que de l'autre. Ils ne savent que trop que l'homme, par sa propre nature, a toujours le pouvoir de pécher et de résister à la grâce, et que, depuis sa corruption, il porte un fonds malheureux de concupiscence, qui lui augmente infiniment ce pouvoir ; mais que néanmoins, quand il plaît à Dieu de le toucher par sa miséricorde, il lui fait faire ce qu'il veut et en la manière qu'il le veut, sans que cette infailibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme, par les secrètes et admirables manières dont Dieu opère ce changement, que saint Augustin a si excellentement expliquées, et qui dissipent toutes les contradictions imaginaires que les ennemis de la grâce efficace se figurent entre le pouvoir souverain de la grâce sur le libre arbitre, et la puis-

sance qu'à le libre arbitre de résister à la grâce. Car, selon ce grand saint, que les papes et l'Église ont donné pour règle en cette matière, Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand, qui, surmontant la délectation de la chair, fait que l'homme, sentant d'un côté sa mortalité et son néant, et découvrant de l'autre la grandeur et l'éternité de Dieu, conçoit du dégoût pour les délices du péché qui le séparent du bien incorruptible. Trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux ; de sorte que ce lui serait une peine et un supplice de s'en séparer. Ce n'est pas qu'il ne puisse toujours s'en éloigner, et qu'il ne s'en éloignât effectivement, s'il le voulait ; mais comment le voudrait-il, puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant alors que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens ? *Quod enim amplius nos delecta, secundum id operemur necesse est*, comme dit saint Augustin⁽³⁾.

C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité ; et que le libre arbitre, qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces.

Ce sont là, mon père, les divins principes de saint Augustin et de saint Thomas, selon lesquels il est véritable que " nous pouvons résister à la grâce," contre l'opinion de Calvin ; et que néanmoins, comme dit le pape Clément VIII, dans son écrit adressé à la congrégation de *Auxiliis* : " Dieu forme en nous le mouvement de notre volonté, et dispose efficacement de notre cœur, par l'empire que sa majesté suprême a sur les volontés, des hommes aussi bien que sur le reste des créatures qui sont sous le ciel, selon saint Augustin."

C'est encore selon ces principes que nous agissons de nous-mêmes ; ce qui fait que nous avons des mérites qui sont véritablement nôtres contre l'erreur de Calvin ; et que " néanmoins " Dieu étant le premier principe de nos actions, et faisant en " nous ce qui lui est agréable," comme dit saint Paul, " nos

LETTER
XVIII.

“mérites sont des dons de Dieu,” comme dit le concile de Trente(4).

C'est par là qu'est détruite cette impiété de Luther, condamnée par le même concile : “Que nous ne coopérons en aucune sorte à notre salut, non plus que des choses inanimées ;” et c'est par-là qu'est encore détruite l'impiété de l'école de Molina, qui ne veut pas reconnaître que c'est la force de la grâce même qui fait que nous coopérons avec elle dans l'œuvre de notre salut ; par où il ruine ce principe de foi établi par saint Paul : “Que c'est Dieu qui forme en nous et la volonté et l'action.”

Et c'est enfin par ce moyen que s'accordent tous ces passages de l'Écriture, qui semblent les plus opposés : “Convertissez-vous à Dieu ; Seigneur, convertissez-nous à vous. Rejetez vos iniquités hors de vous. C'est Dieu qui ôte les iniquités de son peuple. Faites des œuvres dignes de pénitence : Seigneur, vous avez fait en nous toutes nos œuvres. Faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau : Je vous donnerai un esprit nouveau, et je créerai en vous un cœur nouveau, etc.(5).”

L'unique moyen d'accorder ces contrariétés apparentes, qui attribuent nos bonnes actions tantôt à Dieu, et tantôt à nous, est de reconnaître que, comme dit saint Augustin, “nos actions sont nôtres, à cause du libre arbitre qui les produit ; et qu'elles sont aussi de Dieu, à cause de sa grâce qui fait que notre arbitre les produit¹ ;” et que, comme il dit ailleurs, Dieu nous fait faire ce qu'il lui plaît, en nous faisant vouloir ce que nous pourrions ne vouloir pas : *A Deo factum est ut vellent quod nolle potuissent.*

Ainsi, mon père, vos adversaires sont parfaitement d'accord avec les nouveaux Thomistes mêmes ; puisque les Thomistes tiennent comme eux, et le pouvoir de résister à la grâce, et l'infailibilité de l'effet de la grâce, qu'ils font profession de soutenir si hautement, selon cette maxime capitale de leur doctrine, qu'Alvarez, l'un des plus considérables d'entre eux, répète si souvent dans son livre, et qu'il exprime, *disp.* 72, l. VIII, n. 4, en ces

¹ A, B and C, que notre libre arbitre...

termes : “ Quand la grâce efficace meut le libre arbitre, il consent infailliblement ; parce que l’effet de la grâce est de faire qu’encore qu’il puisse ne pas consentir, il consente néanmoins en effet.” Dont il donne pour raison celle-ci de saint Thomas, son maître : “ Que la volonté de Dieu ne peut manquer d’être accomplie ; et qu’ainsi, quand il veut qu’un homme consente à la grâce, il consent infailliblement et même nécessairement, non pas d’une nécessité absolue, mais d’une nécessité d’infailibilité⁽⁶⁾.” En quoi la grâce ne blesse pas le “ pouvoir qu’on a de résister si on le veut ; ” puisqu’elle fait seulement qu’on ne veut pas y résister, comme votre père Pétau le reconnaît en ces termes : “ La grâce de JÉSUS-CHRIST fait qu’on persévère infailliblement dans la piété, quoique non par nécessité. Car on peut n’y pas consentir si on le veut, comme dit le concile ; mais cette même grâce fait que l’on ne le veut pas⁽⁷⁾.”

C’est là, mon père, la doctrine constante de saint Augustin, de saint Prosper, des Pères qui les ont suivis, des conciles, de saint Thomas, et de tous les Thomistes en général. C’est aussi celle de vos adversaires, quoique vous ne l’ayez pas pensé. Et c’est enfin celle que vous venez d’approuver vous-même en ces termes : “ La doctrine de la grâce efficace, qui reconnaît qu’on a le pouvoir d’y résister, est orthodoxe, appuyée sur les conciles, et soutenue par les Thomistes et les Sorbonistes.” Dites la vérité, mon père : si vous eussiez su que vos adversaires tiennent effectivement cette doctrine, peut-être que l’intérêt de votre Compagnie vous eût empêché d’y donner cette approbation publique : mais vous étant imaginé qu’ils y étaient opposés, ce même intérêt de votre Compagnie vous a porté à autoriser des sentiments que vous croyez contraires aux leurs ; et par cette méprise, voulant ruiner leurs principes, vous les avez vous-même parfaitement établis. De sorte qu’on voit aujourd’hui, par une espèce de prodige, les défenseurs de la grâce efficace justifiés par les défenseurs de Molina : tant la conduite de Dieu est admirable pour faire concourir toutes choses à la gloire de sa vérité !

Que tout le monde apprenne donc, par votre propre déclaration, que cette vérité de la grâce efficace, nécessaire à toutes les

LETTER
XVIII.

actions de piété, qui est si chère à l'Église, et qui est le prix du sang de son Sauveur, est si constamment catholique, qu'il n'y a pas un catholique, jusqu'aux Jésuites mêmes, qui ne la reconnaisse pour orthodoxe. Et l'on saura en même temps, par votre propre confession, qu'il n'y a pas le moindre soupçon d'erreur dans ceux que vous en avez tant accusés. Car, quand vous leur en imputiez de cachées sans les vouloir découvrir, il leur était aussi difficile de s'en défendre qu'il vous était facile de les en accuser de cette sorte; mais maintenant que vous venez de déclarer que cette erreur qui vous oblige à les combattre est celle de Calvin, que vous pensiez qu'ils soutinssent, il n'y a personne qui ne voie clairement qu'ils sont exempts de toute erreur, puisqu'ils sont si contraires à la seule que vous leur imposez, et qu'ils protestent, par leurs discours, par leurs livres, et par tout ce qu'ils peuvent produire pour témoigner leurs sentiments, qu'ils condamnent cette hérésie de tout leur cœur, et de la même manière que font les Thomistes, que vous reconnaissez sans difficulté pour catholiques, et qui n'ont jamais été suspects de ne le pas être⁽⁸⁾.

Que direz-vous donc maintenant contre eux, mon père? Qu'encore qu'ils ne suivent pas le sens de Calvin, ils sont néanmoins hérétiques, parce qu'ils ne veulent pas reconnaître que le sens de Jansénius est le même que celui de Calvin! Oseriez-vous dire que ce soit là une matière d'hérésie? Et n'est-ce pas une pure question de fait qui n'en peut former? C'en serait bien une de dire qu'on n'a pas le pouvoir de résister à la grâce efficace; mais en est-ce une de douter si Jansénius le soutient? Est-ce une vérité révélée? Est-ce un article de foi qu'il faille croire sur peine de damnation? Et n'est-ce pas malgré vous un point de fait pour lequel il serait ridicule de prétendre qu'il y eût des hérétiques dans l'Église?

Ne leur donnez donc plus ce nom, mon père, mais quelque autre qui soit proportionné à la nature de votre différend. Dites que ce sont des ignorants et des stupides, et qu'ils entendent mal Jansénius; ce seront des reproches assortis à votre dispute: mais de les appeler hérétiques, cela n'y a nul rapport. Et comme c'est la seule injure dont je les veux défendre, je ne

me mettrai pas beaucoup en peine de montrer qu'ils entendent bien Jausénius. Tout ce que je vous en dirai est qu'il me semble, mon père, qu'en le jugeant par vos propres règles, il est difficile qu'il ne passe pour catholique: car voici ce que vous établissez pour l'examiner.

“Pour savoir, dites-vous, si Jansénius est à couvert, il faut “savoir s'il défend la grâce efficace à la manière de Calvin, qui “nie qu'on ait le pouvoir d'y résister; car alors il serait hérétique: ou à la manière des Thomistes qui l'admettent; car “alors il serait catholique.” Voyez donc, mon père, s'il tient qu'on a le pouvoir de résister, quand il dit, dans des traités entiers, et entre autres au tom. III, liv. 8, c. 20: “Qu'on a toujours le pouvoir de résister à la grâce, selon le concile: QUE “LE LIBRE ARBITRE PEUT TOUJOURS AGIR ET N'AGIR PAS, vouloir “et ne vouloir pas, consentir et ne consentir pas, faire le bien “et le mal; et que l'homme en cette vie a toujours ces deux “libertés, que vous appelez de contrariété et de contradiction.” Voyez de même s'il n'est pas contraire à l'erreur de Calvin, telle que vous-même la représentez, lui qui montre, dans tout le chap. 21, “que l'Église a condamné cet hérétique, qui soutient que la “grâce efficace n'agit pas sur le libre arbitre en la manière qu'on “l'a cru si longtemps dans l'Église, en sorte qu'il soit ensuite au “pouvoir du libre arbitre de consentir ou de ne consentir pas: “au lieu que, selon saint Augustin et le concile, on a toujours le “pouvoir de ne consentir pas, si on le veut; et que, selon saint “Prosper, Dieu donne à ses élus mêmes la volonté de persévérer, “en sorte qu'il ne leur ôte pas la puissance de vouloir le contraire.” Et enfin jugez s'il n'est pas d'accord avec les Thomistes, lorsqu'il déclare, c. 4, “que tout ce que les Thomistes ont “écrit pour accorder l'efficacité de la grâce avec le pouvoir d'y “résister est si conforme à son sens, qu'on n'a qu'à voir leurs “livres pour y apprendre ses sentiments. *Quod ipsi dixerunt, “dictum puta* (9).”

Voilà comme il parle sur tous ces chefs, et c'est sur quoi je m'imagine qu'il croit le pouvoir de résister à la grâce; qu'il est contraire à Calvin, et conforme aux Thomistes, parce qu'il le dit, et qu'ainsi il est catholique selon vous. Que si vous avez quel-

LETTER
XVIII

que voie pour connaître le sens d'un auteur autrement que par ses expressions, et que, sans rapporter aucun de ses passages, vous vouliez soutenir, contre toutes ses paroles, qu'il nie le pouvoir de résister, et qu'il est pour Calvin contre les Thomistes, n'ayez pas peur, mon père, que je vous accuse d'hérésie pour cela: je dirai seulement qu'il semble que vous entendez mal Jansénius; mais nous n'en serons pas moins enfants de la même Église.

D'où vient donc, mon père, que vous agissiez dans ce différend d'une manière si passionnée, et que vous traitiez comme vos plus cruels ennemis, et comme les plus dangereux hérétiques, ceux que vous ne pouvez accuser d'aucune erreur, ni d'autre chose, sinon qu'ils n'entendent pas Jansénius comme vous? Car de quoi disputez-vous, sinon du sens de cet auteur? Vous voulez qu'ils le condamnent, mais ils vous demandent ce que vous entendez par là. Vous dites que vous entendez l'erreur de Calvin; ils répondent qu'ils la condamnent: et ainsi, si vous n'en voulez pas aux syllabes, mais à la chose qu'elles signifient, vous devez être satisfait. S'ils refusent de dire qu'ils condamnent le sens de Jansénius, c'est parce qu'ils croient que c'est celui de saint Thomas. Et ainsi ce mot est bien équivoque entre vous. Dans votre bouche il signifie le sens de Calvin; dans la leur, c'est le sens de saint Thomas; de sorte que ces différentes idées que vous avez d'un même terme causant toutes vos divisions, si j'étais maître de vos disputes, je vous interdirlais le mot de Jansénius de part et d'autre. Et ainsi, en n'exprimant que ce que vous entendez par là, on verrait que vous ne demandez autre chose que la condamnation du sens de Calvin, à quoi ils consentent; et qu'ils ne demandent autre chose que la défense du sens de saint Augustin et de saint Thomas, en quoi vous êtes tous d'accord.

Je vous déclare donc, mon père, que, pour moi, je les tiendrai toujours pour catholiques, soit qu'ils condamnent Jansénius s'ils y trouvent des erreurs, soit qu'ils ne le condamnent point quand ils n'y trouvent que ce que vous-même déclarez être catholique, et que je leur parlerai comme saint Jérôme à Jean, évêque de Jérusalem, accusé de tenir huit propositions d'Ori-

gène. “Ou condamnez Origène, disait ce saint, si vous reconnaissez qu’il a tenu ces erreurs; ou bien niez qu’il les ait tenues: *aut nega hoc dixisse eum qui arguitur; aut, si locutus est talia, damna qui dixerit* (10).”

LETTER
XVIII.

.Voilà, mon père, comment agissent ceux qui n’en veulent qu’aux erreurs, et non pas aux personnes; au lieu que vous, qui en voulez aux personnes plus qu’aux erreurs, vous trouvez que ce n’est rien de condamner les erreurs, si on ne condamne les personnes à qui vous les voulez imputer.

Que votre procédé est violent, mon père, mais qu’il est peu capable de réussir! Je vous l’ai dit ailleurs, et je vous le redis encore, la violence et la vérité ne peuvent rien l’une sur l’autre. Jamais vos accusations ne furent plus outrageuses, et jamais l’innocence de vos adversaires ne fut plus connue; jamais la grâce efficace ne fut plus artificieusement attaquée, et jamais nous ne l’avons vue si affermie. Vous employez vos derniers efforts pour faire croire que vos disputes sont sur des points de foi, et jamais on ne connut mieux que toute votre dispute n’est que sur un point de fait. Enfin vous remuez toutes choses pour faire croire que ce point de fait est véritable, et jamais on ne fut plus disposé à en douter. Et la raison en est facile. C’est, mon père, que vous ne prenez pas les voies naturelles pour faire croire un point de fait, qui sont de convaincre les sens, et de montrer dans un livre les mots que l’on dit y être. Mais vous allez chercher des moyens si éloignés de cette simplicité, que cela frappe nécessairement les plus stupides. Que ne preniez-vous la même voie que j’ai tenue dans mes Lettres pour découvrir tant de mauvaises maximes de vos auteurs, qui est de citer fidèlement les lieux d’où elles sont tirées? C’est ainsi qu’ont fait les curés de Paris; et cela ne manque jamais de persuader le monde. Mais qu’auriez-vous dit, et qu’aurait-on pensé, lorsqu’ils vous reprochèrent, par exemple, cette proposition du père L’Amy: “Qu’un religieux peut tuer celui qui menace de publier des calomnies contre lui ou contre sa communauté, quand il ne s’en peut défendre autrement,” s’ils n’avaient point cité le lieu où elle est en propres termes; que, quelque demande qu’on leur en eût faite, ils se fussent toujours obstinés à le

LETTER
XVIII.

refuser; et qu'au lieu de cela, ils eussent été à Rome obtenir une bulle qui ordonnât à tout le monde de le reconnaître? N'aurait-on pas jugé sans doute qu'ils auraient surpris le pape, et qu'ils n'auraient eu recours à ce moyen extraordinaire que manque des moyens naturels que les vérités de fait mettent en main à tous ceux qui les soutiennent? Aussi ils n'ont fait que marquer que le père L'Amy enseigne cette doctrine au tom. 5, disp. 36, n. 118, p. 544, de l'édition de Douai; et ainsi tous ceux qui l'ont voulu voir l'ont trouvée, et personne n'en a pu douter. Voilà une manière bien facile et bien prompte de vider les questions de fait où l'on a raison.

D'où vient donc, mon père, que vous n'en usez pas de la sorte? Vous avez dit, dans vos *Cavilli*, "que les cinq propositions sont dans Jansénius mot à mot, toutes en propres termes, "IISDEM VERBIS¹." On vous a dit que non. Qu'y avait-il à faire là-dessus, sinon ou de citer la page si vous les aviez vues en effet, ou de confesser que vous vous étiez trompé. Mais vous ne faites ni l'un ni l'autre; et, au lieu de cela, voyant bien que tous les endroits de Jansénius, que vous alléguez quelquefois pour éblouir le monde, ne sont point "les propositions condamnées, individuelles et singulières," que vous vous étiez engagé de faire voir dans son livre, vous nous présentez des constitutions qui déclarent qu'elles en sont extraites, sans marquer le lieu⁽¹¹⁾.

Je sais, mon père, le respect que les chrétiens doivent au Saint-Siège, et vos adversaires témoignent assez d'être très-résolus à ne s'en départir jamais. Mais ne vous imaginez pas que ce fût en manquer que de représenter au pape, avec toute la soumission que des enfants doivent à leur père, et les membres à leur chef, qu'on peut l'avoir surpris en ce point de fait; qu'il ne l'a point fait examiner depuis son pontificat, et que son prédécesseur Innocent X avait fait seulement examiner si les propositions étaient hérétiques, mais non pas si elles étaient de Jansénius⁽¹²⁾. Ce qui a fait dire au commissaire du saint office, l'un des principaux examinateurs, "qu'elles ne pouvaient être "censurées au sens d'aucun auteur: *non sunt qualificabiles in*

¹ A, B and C, *totidem verbis*.

“*sensu proferentis*; parce qu’elles leur avaient été présentées pour être examinées en elles-mêmes, et sans considérer de quel auteur elles pouvaient être: *in abstracto, et ut præscindant ab omni proferente*,” comme il se voit dans leurs suffrages nouvellement imprimés; que plus de soixante docteurs, et un grand nombre d’autres personnes habiles et pieuses, ont lu ce livre exactement sans les y avoir jamais vues, et qu’ils y en ont trouvé de contraires; que ceux qui ont donné cette impression au pape pourraient bien avoir abusé de la créance qu’il a en eux, étant intéressés, comme ils le sont, à décrier cet auteur, qui a convaincu Molina de plus de cinquante erreurs; que ce qui rend la chose plus croyable est qu’ils ont cette maxime, l’une des plus autorisées de leur théologie, qu’ils “peuvent calomnier sans crime ceux dont ils se croient injustement attaqués;” et qu’ainsi, leur témoignage étant si suspect, et le témoignage des autres étant si considérable, on a quelque sujet de supplier Sa Sainteté avec toute l’humilité possible, de faire examiner ce fait en présence des docteurs de l’un et de l’autre parti, afin d’en pouvoir former une décision solennelle et régulière. “Qu’on assemble des juges habiles, disait saint Basile sur un semblable sujet; que chacun y soit libre; qu’on examine mes écrits; qu’on voie s’il y a des erreurs contre la foi; qu’on lise les objections et les réponses, afin que ce soit un jugement rendu avec connaissance de cause et dans les formes, et non pas une diffamation sans examen⁽¹³⁾.”

Ne prétendez pas, mon père, de faire passer pour peu soumis au Saint-Siège ceux qui en useraient de la sorte. Les papes sont bien éloignés de traiter les chrétiens avec cet empire que l’on voudrait exercer sous leur nom. “L’Église, dit le pape saint Grégoire, qui a été formée dans l’école d’humilité, ne commande pas avec autorité, mais persuade par la raison ce qu’elle enseigne à ses enfants qu’elle croit engagés dans quelque erreur: *recta quæ errantibus dicit, non quasi ex auctoritate præcipit, sed ex ratione persuadet*⁽¹⁴⁾.” Et, bien loin de tenir à déshonneur de réformer un jugement où on les aurait surpris, ils en font gloire au contraire, comme le témoigne saint Bernard: “Le siège apostolique, dit-il, a cela de recommandable,

LETTER
XVIII

“qu’il ne se pique pas d’honneur, et se porte volontiers à révoquer ce qu’on en a tiré par surprise: aussi est-il bien juste que personne ne profite de l’injustice, et principalement devant le Saint-Siège⁽¹⁵⁾.”

Voilà, mon père, les vrais sentiments qu’il faut inspirer aux papes: puisque tous les théologiens demeurent d’accord qu’ils peuvent être surpris, et que cette qualité suprême est si éloignée de les en garantir, qu’elle les y expose au contraire davantage, à cause du grand nombre de soins qui les partagent. C’est ce que dit le même saint Grégoire à des personnes qui s’étonnaient, de ce qu’un autre pape s’était laissé tromper. “Pourquoi admi- rez-vous, dit-il, que nous soyons trompés, nous qui sommes des hommes? N’avez-vous pas vu que David, ce roi qui avait l’esprit de prophétie, ayant donné créance aux impostures de Siba, rendit un jugement injuste contre le fils de Jonathas? Qui trouvera donc étrange que des imposteurs nous surprennent quelquefois, nous qui ne sommes point prophètes? La foule des affaires nous accable; et notre esprit, qui, étant partagé en tant de choses, s’applique moins à chacune en particulier, en est plus aisément trompé en une⁽¹⁶⁾.” En vérité, mon père, je crois que les papes savent mieux que vous s’ils peuvent être surpris ou non. Ils nous déclarent eux-mêmes que les papes et que les plus grands rois sont plus exposés à être trompés que les personnes qui ont moins d’occupations importantes. Il les en faut croire. Et il est bien aisé de s’imaginer par quelle voie on arrive à les surprendre. Saint Bernard en fait la description dans la lettre qu’il écrivit à Innocent II, en cette sorte: “Ce n’est pas une chose étonnante, ni nouvelle, que l’esprit de l’homme puisse tromper et être trompé. Des religieux sont venus à vous dans un esprit de mensonge et d’illusion; ils vous ont parlé contre un évêque qu’ils haïssent, et dont la vie a été exemplaire. Ces personnes mordent comme des chiens, et veulent faire passer le bien pour le mal. Ce pendant, très-saint père, vous vous mettez en colère contre votre fils. Pourquoi avez-vous donné un sujet de joie à ses adversaires? Ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu. J’espère que, quand vous aurez connu

“la vérité, tout ce qui a été fondé sur un faux rapport sera dissipé. Je prie l'esprit de vérité de vous donner la grâce de séparer la lumière des ténèbres, et de réprouver le mal pour favoriser le bien.” Vous voyez donc, mon père, que le degré éminent où sont les papes ne les exempte pas de surprise, et qu'il ne fait autre chose que rendre leurs surprises plus dangereuses et plus importantes. C'est ce que saint Bernard représente au pape Eugène: “Il y a un autre défaut si général, que je n'ai vu personne des grands du monde qui l'évite. C'est, saint père, la trop grande crédulité d'où naissent tant de désordres: car c'est de là que viennent les persécutions violentes contre les innocents, les préjugés injustes contre les absents, et les colères terribles pour des choses de néant, *pro nihilo*. Voilà, saint père, un mal universel; duquel si vous êtes exempt, je dirai que vous êtes le seul qui ayez cet avantage entre tous vos confrères⁽¹⁷⁾.”

Je m'imagine, mon père, que cela commence à vous persuader que les papes sont exposés à être surpris. Mais, pour vous le montrer parfaitement, je vous ferai seulement ressouvenir des exemples que vous-même rapportez dans votre livre, de papes et d'empereurs que des hérétiques ont surpris effectivement. Car vous dites qu'Apollinaire surprit le pape Damase, de même que Célestius surprit Zozime. Vous dites encore qu'un nommé Athanase trompa l'empereur Héraclius, et le porta à persécuter les catholiques; et qu'enfin Sergius obtint d'Honorius ce décret qui fut brûlé au sixième concile, *en faisant*, dites-vous, *le bon valet auprès de ce pape*⁽¹⁸⁾.

Il est donc constant par vous-même que ceux, mon père, qui en usent ainsi auprès des rois et des papes les engagent quelquefois artificieusement à persécuter ceux qui défendent la vérité de la foi, en pensant persécuter des hérésies. Et de là vient que les papes, qui n'ont rien tant en horreur que ces surprises, ont fait d'une lettre d'Alexandre III une loi ecclésiastique, insérée dans le droit canonique, pour permettre de suspendre l'exécution de leurs bulles et de leurs décrets, quand on croit qu'ils ont été trompés. “Si quelquefois (dit ce pape à l'archevêque de Ravenne) nous envoyons à votre fraternité des décrets

LETTER
XVIII.

“qui choquent vos sentiments, ne vous en inquiétez pas. Car “ou vous les exécuterez avec révérence, ou vous nous manderez “la raison que vous croyez avoir de ne le pas faire ; parce que “nous trouverons bon que vous n’exécutiez pas un décret qu’on “aurait tiré de nous par surprise et par artifice⁽¹⁹⁾.” C’est ainsi qu’agissent les papes, qui ne cherchent qu’à éclaircir les différends des chrétiens, et non pas à suivre les passions de ceux qui veulent y jeter le trouble. Ils n’usent pas de domination, comme disent saint Pierre et saint Paul après JÉSUS-CHRIST ; mais l’esprit qui paraît en toute leur conduite est celui de paix et de vérité. Ce qui fait qu’ils mettent ordinairement dans leurs lettres cette clause, qui est sous-entendue en toutes : *Si ita est, si preces veritate nitantur* : “Si la chose est comme on nous la “fait entendre, si les faits sont véritables.” D’où il se voit que, puisque les papes ne donnent de force à leurs bulles qu’à mesure qu’elles sont appuyées sur des faits véritables, ce ne sont pas les bulles seules qui prouvent la vérité des faits ; mais qu’au contraire, selon les canonistes mêmes, c’est la vérité des faits qui rend les bulles recevables⁽²⁰⁾.

D’où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, mon père, qui en sont les légitimes juges ; comme la raison l’est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées. Car, puisque vous m’y obligez, mon père, je vous dirai que, selon les sentiments de deux des plus grands docteurs de l’Église, saint Augustin et saint Thomas, ces trois principes de nos connaissances, les sens, la raison et la foi, ont chacun leurs objets séparés, et leur certitude dans cette étendue. Et comme Dieu a voulu se servir de l’entremise des sens pour donner entrée à la foi, *fides ex auditu*, tant s’en faut que la foi détruise la certitude des sens, que ce serait au contraire détruire la foi, que de vouloir révoquer en doute le rapport fidèle des sens. C’est pourquoi saint Thomas remarque expressément que Dieu a voulu que les accidents sensibles subsistassent dans l’Eucharistie, afin que les sens, qui ne jugent que de ces accidents, ne fussent pas trompés : *Ut sensus a deceptione reddantur immunes*.

Concluons donc de là que, quelque proposition qu’on nous

présente à examiner, il en faut d'abord reconnaître la nature pour voir auquel de ces trois principes nous devons nous en rapporter. S'il s'agit d'une chose surnaturelle, nous n'en jugerons ni par les sens, ni par la raison, mais par l'Écriture et par les décisions de l'Église. S'il s'agit d'une proposition non révélée, et proportionnée à la raison naturelle, elle en sera le propre juge. Et s'il s'agit enfin d'un point de fait, nous en croirons les sens, auxquels il appartient naturellement d'en connaître.

Cette règle est si générale, que, selon saint Augustin et saint Thomas, quand l'Écriture même nous présente quelque passage dont le premier sens littéral se trouve contraire à ce que les sens ou la raison reconnaissent avec certitude, il ne faut pas entreprendre de les désavouer en cette rencontre, pour les soumettre à l'autorité de ce sens apparent de l'Écriture; mais il faut interpréter l'Écriture, et y chercher un autre sens qui s'accorde avec cette vérité sensible : parce que, la parole de Dieu étant infailible dans les faits mêmes, et le rapport des sens et de la raison agissant dans leur étendue étant certain aussi, il faut que ces deux vérités s'accordent : et comme l'Écriture se peut interpréter en différentes manières, au lieu que le rapport des sens est unique, on doit, en ces matières, prendre pour la véritable interprétation de l'Écriture celle qui convient au rapport fidèle des sens. "Il faut, dit saint Thomas, observer deux choses, selon saint Augustin : l'une, que l'Écriture a toujours un sens véritable; l'autre, que, comme elle peut recevoir plusieurs sens; quand on en trouve un que la raison convainc certainement de fausseté, il ne faut pas s'obstiner à dire que c'en soit le sens naturel, mais en chercher un autre qui s'y accorde (21)."

C'est ce qu'il explique par l'exemple du passage de la Genèse où il est écrit que "Dieu créa deux grands luminaires, le soleil et la lune, et aussi les étoiles;" par où l'Écriture semble dire que la lune est plus grande que toutes les étoiles : mais parce qu'il est constant, par des démonstrations indubitables, que cela est faux, on ne doit pas, dit ce saint, s'opiniâtrer à défendre ce sens littéral ; mais il faut en chercher un autre conforme à cette vérité de fait ; comme en disant "que le mot de grand luminaire

LETTER
XVIII.

“ ne marque que la grandeur de la lumière de la lune à notre égard, et non pas la grandeur de son corps en lui-même.”

Que si l'on voulait en user autrement, ce ne serait pas rendre l'Écriture vénérable, mais ce serait au contraire l'exposer au mépris des infidèles. “ Parce, comme dit saint Augustin, que, “ quand ils auraient connu que nous croyons dans l'Écriture des “ choses qu'ils savent certainement¹ être fausses, ils se riraient “ de notre crédulité dans les autres choses qui sont plus cachées, “ comme la résurrection des morts, et la vie éternelle.” Et ainsi, ajoute saint Thomas, “ ce serait leur rendre notre religion “ méprisable, et même leur en fermer l'entrée (22).”

Et ce serait aussi, mon père, le moyen d'en fermer l'entrée aux hérétiques, et de leur rendre l'autorité du pape méprisable, que de refuser de tenir pour catholiques ceux qui ne croiraient pas que des paroles sont dans un livre où elles ne se trouvent point, parce qu'un pape l'aurait déclaré par surprise : car ce n'est que l'examen d'un livre qui peut faire savoir que des paroles y sont. Les choses de fait ne se prouvent que par les sens. Si ce que vous soutenez est véritable, montrez-le ; sinon, ne sollicitez personne pour le faire croire, ce serait inutilement. Toutes les puissances du monde ne peuvent par autorité persuader un point de fait, non plus que le changer ; car il n'y a rien qui puisse faire que ce qui est ne soit pas.

C'est en vain, par exemple, que des religieux de Ratisbonne obtinrent du pape saint Léon IX un décret solennel, par lequel il déclara que le corps de saint Denis, premier évêque de Paris, qu'on tient communément être l'aréopagite, avait été enlevé de France et porté dans l'église de leur monastère. Cela n'empêche pas que le corps de ce saint n'ait toujours été et ne soit encore dans la célèbre abbaye qui porte son nom, dans laquelle vous auriez peine à faire recevoir cette bulle, quoique ce pape y témoigne avoir “ examiné la chose avec toute la diligence possible, *diligentissime*, et avec le conseil de plusieurs évêques et “ prélats : ” de sorte qu'il “ oblige étroitement tous les Français, “ *districte præcipientes*, de reconnaître et de confesser qu'ils n'ont “ plus ces saintes reliques.” Et néanmoins les Français, qui

¹ A, B and C, *parfaitement*.

savaient la fausseté de ce fait par leurs propres yeux, et qui, ayant ouvert la châsse, y trouvèrent toutes ces reliques entières, comme le témoignent les historiens de ce temps-là, crurent alors, comme on l'a toujours cru depuis, le contraire de ce que ce saint pape leur avait enjoint de croire, sachant bien que même les saints et les prophètes sont sujets à être surpris (23).

Ce fut aussi en vain que vous obtîntes contre Galilée un décret de Rome, qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre. Ce ne sera pas cela qui prouvera qu'elle demeure en repos ; et, si l'on avait des observations constantes qui prouvassent que c'est elle qui tourne, tous les hommes ensemble ne l'empêcheraient pas de tourner, et ne s'empêcheraient pas de tourner aussi avec elle (24). Ne vous imaginez pas de même que les lettres du pape Zacharie pour l'excommunication de saint Virgile, sur ce qu'il tenait qu'il y avait des antipodes, aient anéanti ce nouveau monde ; et qu'encore qu'il eût déclaré que cette opinion était une erreur bien dangereuse, le roi d'Espagne ne se soit pas bien trouvé d'en avoir plutôt cru Christophe Colomb qui en venait, que le jugement de ce pape qui n'y avait pas été ; et que l'Église n'en ait pas reçu un grand avantage, puisque cela a procuré la connaissance de l'Évangile à tant de peuples qui fussent pérés dans leur infidélité (25).

Vous voyez donc, mon père, quelle est la nature des choses de fait, et par quel principe on en doit juger : d'où il est aisé de conclure, sur notre sujet, que si les cinq propositions ne sont point de Jansénius, il est impossible qu'elles en aient été extraites ; et que le seul moyen d'en bien juger et d'en persuader le monde, est d'examiner ce livre en une conférence réglée, comme on vous le demande depuis si longtemps. Jusque-là, vous n'avez aucun droit d'appeler vos adversaires opiniâtres : car ils seront sans blâme sur ce point de fait, comme ils sont sans erreur sur les points de foi ; catholiques sur le droit, raisonnables sur le fait, et innocents en l'un et en l'autre.

Qui ne s'étonnera donc, mon père, en voyant d'un côté une justification si pleine, de voir de l'autre des accusations si violentes ? Qui penserait qu'il n'est question entre vous que d'un fait de nulle importance, qu'on veut faire croire sans le

LETTER
XVIII.

montrer ? et qui oserait s'imaginer qu'on fit par toute l'Église tant de bruit pour rien, *pro nihilo*, mon père, comme le dit saint Bernard¹ ? Mais c'est cela même qui est le principal artifice de votre conduite, de faire croire qu'il y va de tout en une affaire qui n'est de rien ; et de donner à entendre aux personnes puissantes qui vous écoutent qu'il s'agit dans vos disputes des erreurs les plus pernicieuses de Calvin, et des principes les plus importants de la foi ; afin que, dans cette persuasion, ils emploient tout leur zèle et toute leur autorité contre ceux que vous combattez, comme si le salut de la religion catholique en dépendait : au lieu que, s'ils venaient à connaître qu'il n'est question que de ce petit point de fait, ils n'en seraient nullement touchés, et ils auraient au contraire bien du regret d'avoir fait tant d'efforts pour suivre vos passions particulières en une affaire qui n'est d'aucune conséquence pour l'Église.

Car enfin, pour prendre les choses au pis ; quand même il serait véritable que Jansénius aurait tenu ces propositions, quel malheur arriverait-il de ce que quelques personnes en douteraient, pourvu qu'ils les détestent, comme ils le font, publiquement ? N'est-ce pas assez qu'elles soient condamnées par tout le monde sans exception, au sens même où vous avez expliqué que vous voulez qu'on les condamne ? En seraient-elles plus censurées, quand on dirait que Jansénius les a tenues ? A quoi servirait donc d'exiger cette reconnaissance, sinon à décrier un docteur et un évêque qui est mort dans la communion de l'Église ? Je ne vois pas que ce soit là un si grand bien, qu'il faille l'acheter par tant de troubles. Quel intérêt y a l'État, le pape, les évêques, les docteurs et toute l'Église ? Cela ne les touche en aucune sorte, mon père ; et il n'y a que votre seule Société qui recevrait véritablement quelque plaisir de cette diffamation d'un auteur qui vous a fait quelque tort. Cependant tout se remue, parce que vous faites entendre que tout est menacé. C'est la cause secrète qui donne le branle à tous ces grands mouvements, qui cesseraient aussitôt qu'on aurait su le véritable état de vos disputes. Et c'est pourquoi, comme le

¹ MS. note : " Vous êtes bien ridicules de faire du bruit pour les propositions. " Ce n'est rien. Il faut qu'on entende." (Faugère.)

repos de l'Église dépend de cet éclaircissement, il était d'une extrême importance de le donner; afin que, tous vos déguisements étant découverts, il paraisse à tout le monde que vos accusations sont sans fondement, vos adversaires sans erreurs, et l'Église sans hérésie.

LETTER
XVIII

Voilà, mon père, le bien que j'ai eu pour objet de procurer, qui me semble si considérable pour toute la religion, que j'ai de la peine à comprendre comment ceux à qui vous donnez tant de sujet de parler peuvent demeurer dans le silence. Quand les injures que vous leur faites ne les toucheraient pas, celles que l'Église souffre devraient, ce me semble, les porter à s'en plaindre: outre que je doute que des ecclésiastiques puissent abandonner leur réputation à la calomnie, surtout en matière de foi. Cependant ils vous laissent dire tout ce qu'il vous plaît; de sorte que, sans l'occasion que vous m'en avez donnée par hasard, peut-être que rien ne se serait opposé aux impressions scandaleuses que vous semez de tous côtés. Ainsi leur patience m'étonne, et d'autant plus qu'elle ne peut m'être suspecte ni de timidité, ni d'impuissance, sachant bien qu'ils ne manquent ni de raisons pour leur justification, ni de zèle pour la vérité. Je les vois néanmoins si religieux à se taire, que je crains qu'il n'y ait en cela de l'excès. Pour moi, mon père, je ne crois pas pouvoir le faire. Laissez l'Église en paix, et je vous y laisserai de bon cœur. Mais, pendant que vous ne travaillerez qu'à y entretenir le trouble, ne doutez pas qu'il ne se trouve des enfants de la paix qui se croiront obligés d'employer tous leurs efforts pour y conserver la tranquillité.

NOTES ON LETTER XVIII.

(1) See Introduction II. § 11, IV. § 5.

(2) The whole argument of this Letter, controversially effective as it is, is based upon the fallacy of a supposed difference between the teaching of Augustine and Jansenius, on the one side, and of Calvin on the other. That no such difference existed we have shown already (Introduction II.). A candid admirer of Pascal must admit that, in these last letters, he is guilty, either of writing dogmatically on subjects he was ignorant of, or of a still graver error. Many of the Jesuits, on the other hand, made no scruple of admitting that Augustine's writings were the real armoury of both Protestant and Jansenist, and Jean Adam denounced the exaggerations of the "hot-headed African" with an honesty beyond all praise.

(3) The reference is to the *Expositio Epist. ad Galatas*, cap. 49. (August. Opp. ed. Migne, III. 2704.)

(4) Pascal abbreviates the words of Clement VIII. in his translation. The original text is as follows :—" *Deum agere in cordibus hominum motum voluntatis eorum, faciendo ex nolentibus volentes, ex repugnantibus consentientes, ex oppugnantibus amantes, per gratiam quæ habet suam efficaciam ab omnipotentia Dei, et à dominio quod summa divina majestas habet in voluntates hominum, sicut in cætera omnia quæ sub cælo sunt, secundum Divum Augustinum.*" (Quoted by Nicole in Wendrock, ed. 1665, p. 520.) It will be seen that no stronger language could have been desired by the defenders of 'Efficacious Grace,' so far as this opinion alone was concerned. The quotation from the Canons of Trent is from Sess. VI. can. 16 : "*et eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona,*" the words being, in fact, a quotation from the Epistle of Pope Celestinus I. to the Gallic bishops.

(5) The references are to Sess. VI. *de Justific.* can. 9, and to the following passages of Scripture :—Hosea xii. 6 ; Psalm lxxxv. 4 ; Isaiah i. 16 ; Hebrews ix. 26 ; Matth. iii. 8 ; Philipians i. 6 ; Ezekiel xviii. 31, and xxxvi. 26.

(6) The passage in the *Summa* of Aquinas quoted by Alvarez is from I. 2, qu. 112, art. 3 *in corp.* "*Nam intentio Dei deficere non potest. Unde si ex intentione Dei moventis est, quod homo cujus cor movet, consentiat et consequatur gratiam, infallibiliter eam consequitur, et necessario necessitate infallibilitatis, non autem ex necessitate absoluta.*" The same principle is developed in II. 2, qu. 24, art. 11 *in corp.*

(7) "Illud quod per Christi merita tribuitur donum, non solum dat "posse si velint, sed etiam velle quod possunt : et est tale, ut eo dato non "nisi perseverantes sint, id est, ut certo, et quod in scholis dicitur, infallibi- "liter perseverent, tametsi libere gratiæ illi donoque consentiant, non ne- "cessario ; sed ita ut dissentire possint si velint, quod Tridentina sciscit "Synodus, quamvis ut non dissentire velint, eodem illo perseverantiæ dono "perficitur." (Petavius, *Theol. Dogm.* i. lib. ix. cap. 7, § 6.)

(8) The vital distinction, which Pascal ignorantly or wilfully over- looks, is contained in the words "power of resisting" (*potestas resistendi*). Now, as we have seen, *power* in the Augustino-Jansenist sense, is simply *potestas si vult*. The late Professor Mozley, in a note appended to his *Augustinian Doctrine of Predestination*, admirably refutes the fallacy. Pascal, in fact, is guilty of juggling with a meaningless word, precisely as his opponents did, on their side, with the very same word (*pouvoir pro- chain*), on another occasion. Cf. Letter I.

(9) Jansenius devoted, however, an entire chapter of the *Augustinus* (viii. 2) to explaining the differences existing between his own doctrine of the *Gratia efficax*, and the *Præmotio physica* of the Thomists. In one place he calls them "disciples of Aristotle rather than of Saint Au- gustin."

(10) *Ep. ad Joannem* 38, alias 6.

(11) That Pascal is here completely mistaken, and that elaborate tables of parallel passages had been repeatedly drawn up, has been proved in the Introduction, iv. § 3, and Appendix A.

(12) This statement was formally contradicted by Alexander VII., in the Brief addressed to the Parisian *grands-vicaires*, and as he had been himself a member of the Congregations in question, his denial cannot be ignored. At the same time, the opposite opinion, held by the Commissary of the Holy Office, and quoted by Pascal, is a proof of the cautiously indefinite manner by which papal decisions were guarded.

(13) Pascal translates freely from Basil's 204th Epistle, slightly trans- posing the order :—'Αλλ' εἰσὶν ἐπίσκοποι· κληθῶσιν εἰς ἀκρόασιν. Ἔστι κληρὸς κατὰ πᾶσαν τοῦ Θεοῦ παρακίαν· συναχθήτωσαν αἱ δοκιμώτατοι. Λεγέτω μετὰ παρρησίας ὁ βουλούμενος, ἵνα ἔλεγχος ᾖ τὸ γινόμενον, καὶ μὴ λαιδορία..... Εἰ δὲ περὶ πίστιν τὰ σφάλμα, δειχθήτω ἡμῖν ἢ συγγραφῇ.

(14) *Ep.* 204, in Migne, *Patr. Græca*, xxxii. 749. "*Ecclesia errantes "studet rationibus revocare. Quia vero sancta Ecclesia ex magisterio "humilitatis instituta, recta quæ errantibus dicit, non quasi ex auctori- "tate præcipit, sed ex ratione persuadet.*" [Greg. Magn. *in Job*, lib. viii. cap. 2, *Patr. Lat.* lxxv. 803.]

(15) "Hoc solet habere præcipuum apostolica Sedes, ut non pigeat "revocare quod a se forte deprehenderit fraude elicitum, non veritate "promeritum. Res plena æquitate, et laude digna, ut de mendacio nemo "lucretur, præsertim apud sanctam et summam Sedem." (Ep. 180 ad Pap. Innocent. *Patr. Lat.* CLXXXII. 343.)

(16) "Quid miraris, Petre, quia fallimur qui homines sunt? An mente "excidit quod David, qui prophetiæ spiritum habere consueverat, contra "innocentem Jonathæ filium sententiam dedit, cum verba pueri menti- "entis audivit? Quod tamen quia per David factum est, et occulto Dei "judicio justum credimus, et tamen humana ratione qualiter justum "fuerit, non videmus. Quid ergo mirum si ore mentientium aliquando in "aliud ducimur, qui prophetæ non sumus? Multum vero est quod unius "cujusque præsulis mentem curarum densitas devastat. Cumque animus "dividitur ad multa, fit minor ad singula: tantoque ei in una qualibet re "subripitur, quando latius in multis occupatur." (Greg. Magn. *Dialog.* I. cap. 4, ap. Migne, *Patr. Lat.* LXXVII. 176.)

(17) [Bernard. Ep. 339, ap. *Patr. Lat.* CLXXXII. p. 544.] Pascal, it will be seen, freely compresses Bernard's somewhat prolix style. The second quotation, treated in the same way, is from the 2nd Book of the *De Consideratione* (cap. 14):—"Est item vitium, cujus si te immunem sentis, inter "omnes quos novi ex his qui cathedras ascenderunt, sedebis me judice soli- "tarius. Facilitas credulitatis hæc est. Inde eis ipsis PRO NIHILO iræ "multæ, inde innocentium frequens addictio, inde præjudicia in absentes."

(18) The cases of Zosimus and Honorius are well known. On Damasus and Apollinaris cf. Theodoret, *Hist. Eccl.* v. 10, and Baronius *ad ann.* 373.

(19) Cap. 5, *extr. de Rescript.*:—"Aliqua tuæ fraternitati dirigimus, "quæ animum exasperare videntur, turbari non debes. Qualitatem ne- "gotii pro quo tibi scribitur diligenter considerans, aut mandatum nostrum "reverenter adimpleas, aut per literas tuas quare adimplere non possis "rationabilem causam prætendas. Quia patienter sustinebimus si non "feceris quod prava nobis fuerit insinuatione suggestum."

(20) The doctrine of the Canon Law on the reception of Papal Bulls does not bear out Pascal's statement. The only case in which acceptance might be deferred is when a distinct divergence appears between the language of the bull itself, and of the analysis subjoined to the signature. See *Dictionnaire de Droit Canon.*, s. v. Bulle, in Migne's *Encycl. Théol.* IX. 339:—"S'il arrivait qu'il y eût de la contradiction entre la *bulle* et la "signature en des points importants, on aurait recours au registre des "abréviateurs, chargés de dresser les minutes, et la signature serait pré- "férée à la *bulle*; mais s'il se rencontre en l'un et en l'autre de ces actes

“des erreurs grossières et manifestes, on ne doit alors ajouter foi à aucun.” There were, however, many ways in which the reception of a Bull might be evaded: if, for instance, a verbal solecism was found in it, which presumed haste and surprise. (Decree of Pope Lucius III., c. *ad audientiam*, tit. *de Rescriptis*.) Another cause of non-reception in France was the mention of penalties *ipso facto incurrendis*, which obviously offered a wide loophole. In addition to these the writer of the spurious XIXth Provincial Letter (probably Nicole), enumerates several other technical pleas, which the extreme Gallicans made use of.

(21) The LXVIIIth Question in the First Part of the *Summa* deals with the work of Creation on the second day, and its first article with the period of the Firmament. Aquinas declares: “Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus docet (*Sup. Genes. ad litt.* lib. i. cap. 18; *Conf.* XII. 23, 24), in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundum, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quòd aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur.” (S. Thomæ *Summa*, ed. 1877, I. 531.)

(22) *Summa* (Ibid.) The words referred to in Augustine are these:—“In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si quæ inde scripta etiam divina legerimus, quæ possint salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias; in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quæ nostra est; cum potius eam quæ Scripturarum est, nostram esse velle debeamus.” (Aug. Opp. ed. Migne, III. 219.)

(23) Baronius (*ad ann.* 1052, n. 3) remarks that the French clergy never acknowledged the genuineness of the Bull quoted by Pascal. See on the long controversies as to the genuineness of the relics, the *Gallia Christiana*, I. 403; and the treatise of De Launoi, *De duobus Dionysiis*.

(24) The latest researches on the history of Galilei have exploded the once-prevailing notion that he was tortured. But the articles of condemnation still remain, in which the Infallible Church declared that “to say *‘the Sun is the centre of the universe and without motion is a proposition absurd, philosophically false, and formally heretical.’*” (Brewster, *Life of Galileo*, 1841. Libri, *Vie et travaux de Galilée*, in *Rev. des D. Mondes*, 1841.)

(25) The case of Virgilius is almost as damaging as that of Honorius to the cause of Papal Infallibility. He was an Irishman by birth, and became an opponent of Boniface's exclusively Roman system in Germany, while holding the diocese of Salzburg, about the year A.D. 744. The first dispute was upon the subject of baptismal ceremonies, and Virgilius' protest was supported by Pope Zacharias. The second complaint of Boniface had reference to certain heretical opinions of Virgilius, one of them being apparently a belief in the antipodes. This is the only reasonable inference from the words of the Pope's reply :—" *De perversa autem doctrina ejus . . . quod alius mundus et alii homines sub terra sint,*" etc. (Epist. Zach. Pap. in Ep. Bonif. 82.) Zacharias, in the same letter, implied the strongest condemnation of Virgilius. A later Pope, Gregory IX., in the year 1233, sanctioned his canonization. (See, on the Roman side, *Mémoires de Trévoux*, Jan. 1708 : on the other, Rettberg, *Kirchengeschichte Deutschlands*, II. 233—237, and Schroeckh, XIX. 219 ff.)

APPENDIX A.

TABLE OF THE FIVE PROPOSITIONS.

I. The five Propositions.	II. Passages in the <i>Augustinus</i> implicated.	III. Passages adduced by its defenders.
1. "Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentem, quas habent vires sunt IMPOSSIBILIA; deest quoque iis gratia quâ possibilia fiunt."	"Esse præcepta quædam quæ hominibus non tantum infidelibus, excæcatis et obduratis, sed fidelibus quoque et justis volentibus et conantibus, secundum præsentem quas habent vires sunt IMPOSSIBILIA; deesse quoque gratiam qua fiunt possibilia." (Followed by the example of St Peter and others. Lib. III. de Gr. Chr. Salv. c. 13.)	"PRÆCEPTA DEI SUNT HOMINI POSSIBILIA, seu possunt ab homine fieri, et consequenter ea homo potest facere. Etenim si jam iustificatus est, habet charitatem seu bonam voluntatem, per quam Deum diligere, et consequenter TOTAM LEGEM IMPLERE POTEST." (Jansen. lib. III. de Gratia Chr. Salvat. c. 15.)
2. "Interiori Gratiae in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur."	"Quamohrem gratiam Dei Augustinus ita victricem statuit supra voluntatis arbitrium, ut non raro dicat hominem operanti Deo per gratiam NON POSSE RESISTERE." (Ibid. lib. II. cap. 24.)	"Prædeterminatio physica talis esse dicitur, ut in quibuscumque circumstantiis voluntas collocetur, semper faciat facere et operetur effectum suum omnemque superet resistantiam; Christi adiutorium nullo modo." (Ibid. lib. VIII. cap. 2.)
3. "Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas à necessitate, sed sufficit libertas à coactione."	"Sanctissimi et eruditissimi viri unanimiter constantissimeque docent, voluntatem, hoc ipso quo rationalis voluntas est esse liberam; nec ullam immutabilitatis, inevitabilitatis,.....sed solam coactionis necessitatem ei repugnare." (Ibid. vi. 38.)	"Hominum viatorum non solum coactionis expertem esse libertatem, sed etiam necessitatis immutabilis voluntarie, hoc est eam ad utrumque indifferentem esse cum Scripturis, Augustino, et PP. et Catholica Fide fatemur perlibenter." (Ibid. vi. 34.)
4. "Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare."	"Non enim exclusisse Massilienses ab illa credendi voluntate Gratiam quæ interiori adjuvaret.....In hoc proprie Massiliensium error est situs, quod aliquid primævæ libertatis reliquum putant, quo sicut Adam, si voluisset, poterat perseveranter operari bonum. ita lapsus homo saltem credere possit si vellet: neuter tamen absque interioris gratiæ adiutorio, cuius usus vel abusus relictus esse in uniuscujusque arbitrio et potestate." (Ibid. VIII. 6.)	"..... Dominus ita movet, ut quamvis infallibiliter convertatur et operetur, possit tamen motioni Dei refragari, aut obtemperare, seu ut Concilium Tridentinum loquitur, 'illi dissentire si velit.' Potentia quippe dissentendi non repugnat actuali gratiæ motioni." (Ibid. VIII. 21.)
5. "Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse, aut sanguinem fudisse."	"Nec pro omnibus omnino Christus passus aut mortuus est, aut pro omnibus omnino tam generaliter sanguinem fudit." (Ibid. III. 21.)	"Christus se dedit redemptionem seu pretium PRO OMNIBUS OMNINO SUFFICIENTER, quia sufficiens pretium obtulit; non tamen pro omnibus omnino EFFICIENTER; quia non omnibus applicatur ista redemptio. Christus pro peccatis omnium fidelium redemptio atque propitiatio est." (Ibid. III. 21.)

APPENDIX B.

THE CENSURE OF THE SORBONNE UPON THE 'SECOND LETTER TO A DUKE.' (Published 1656.)

Censura Sacræ Facultatis Theologicæ Parisiensis, lata in Libellum, cui titulus est: 'Seconde Lettre à un Duc et Pair de France, etc. A Paris 1655.'

Cum ante menses aliquot Magister Antonius Arnauld, Doctor Sorbonicus gallicè scripsisset, et in vulgus edidisset Epistolam quandam, hoc titulo: *Seconde Lettre*, etc., Magister Dionysius Guyart, Syndicus, quartâ mensis Novembris ejusdem anni 1655 in Comitiiis Generalibus S. Fac. Theol. Par. ap. Sorb., post Missam, ut moris est, de Spiritu Sancto celebratam, dixit istâ in Epistolâ a viris doctis et piis quædam notari, quæ tum Summi Pontificis et Episcoporum auctoritati adversarentur, tum etiam cum fide catholica et decretis Facultatis pugnarent. Cui rei ut maturè ac seriò provideret Facultas, Epistolæ illius legendæ et examinandæ curam commisit sex e sapientissimis Magistris Nostris, unâ cum Dominis Decano et Syndico. Qui quidem, cùm per mensem Novembrem eam in rem sedulò et diligenter incubuissent, atque inter se diù ac multùm contulissent, primâ die mensis Decembris ejusdem anni 1655, in Generalibus Comitiiis ut supra, Facultati retulerunt illâ in Epistolâ, inter alia reprehensione dignissima, ea se præsertim observasse, quæ perspicuitatis et compendii causâ reduci posse viderentur ad duo capita, sive ad duas quæstiones vel Propositiones; QUARUM ALTERA DICE-RETUR FACTI, ALTERA JURIS: prioremque illam his contineri verbis:—

(Pagina 49.) “*Ce Seigneur a fort bien jugé, que cette épreuve de l'humilité et de la modération de ses amis justifioit, que n'ayant défendu que la pure doctrine de S. Augustin, et non des propositions*

condamnées, qu'ils ont toujours regardées comme forgées par les partisans des sentimens contraires à ceux de ce grand Docteur."

(Pagina 130.) "*Mais pourquoi donc, disent-ils, a-t-on fait deux Apologies pour Jansénius?*

"Parce qu'on a cru qu'il y alloit de l'intérêt de Dieu, et de l'honneur de l'Eglise, de ne pas souffrir, que, sous le nom de Jansénius, on fût passer en pleine chaire les plus constantes maximes de la doctrine céleste de S. Augustin, pour des impiétés et des hérésies : qu'on les combattît par des anathèmes de faux Conciles, par des ignorances grossières dans l'histoire ecclésiastique, par des passages de l'Écriture, ou falsifiés dans les paroles, ou corrompus dans le sens : et qu'on imposât en plusieurs points des hérésies et des erreurs à un Evêque qui a été très-éloigné de les enseigner¹."

Quibus auditis, Sacra Facultas de re totâ per duos menses integros, habitis fere quotidie apud eandem Sorbonam solemnibus Comitibus, deliberavit : et post accuratam disquisitionem, tandem decrevit priorem illam quæstionem sive propositionem quæ est facti, esse temerariam, scandalosam, injuriosam Summo Pontifici et Episcopis Galliæ, atque etiam præbere occasionem renovandæ ex integro post damnationem Jansenii doctrinæ. Hanc autem posteriorem, quæ juris dicitur, esse temerariam, impiam, blasphemam, anathemate damnatam, et hæreticam.

Optaret sanè, et ex animo optaret Sacra Facultas, prædicti Magistri Antonii Arnauld damnatâ doctrinâ, personam servari, quippe sibi charissimam, tamquam Filium Matri : et eam in rem sæpè ipsum per amicos hortata est, ut veniret ad Comitibus, Matri se subjiceret, ejuraretque falsam et pestilentem doctrinam, idem cum ea sentiret, et unanimis atque una cum eâ corde et ore honorificaret Deum et Patrem Domini Nostri Jesu Christi. Verum non modo amantissimæ Parentis suæ consilia et hortamenta contempsit, sed etiam die vigesimâ septimâ præsentis mensis, per Apparitorem Regium eidem Facultati significavit, se pro irritò ac nullo habere quidquid ipsa in re præsentì egisset, acturaque esset.

Quare eadem Facultas ipsum a sinu suo repellendum expungendumque ex albo Doctorum suorum, atque a Corpore suo planè resecandum censuit, et ipso facto repulsum, expunctum, re-

¹ For the remaining quotations of passages implicated, see note (4) on Letter I.

sectumque declarat, nisi intra diem decimum quintum in Febr. prox. seq. mentem suam mutaverit, et huic præsentī Censuræ subscripsit coram Domino Decano, Illustrissimis Episcopis, Doctoribus, et prædictis Deputatis. Ac ne longiùs serpat superior illa Arnaldi doctrina, et quasi lues, quæ jam multorum animos occupavit; eadem Sacra Facultas decrevit neminem post hoc aut e Doctoribus ad comitia et alia quælibet jura ad ipsam pertinentia; aut e Baccalaureis ad ullos Actus Theologicos, sive ad disputandum, sive ad respondendum; aut e Theologiæ Candidatis ad supplicandum, ut vocant, pro primo cursu, vel de Tentativâ respondendum, admissum iri, nisi ante huic quoque Censuræ subscripserit. Atque etiam si quis Arnaldi superiora illa probare, asserere, docere, prædicare, scribereve sit ausus, eum ab eadem Facultate prorsus repellendum esse. Decrevit insuper hanc Censuram suam prælo mandandam, et publicandam esse; ut omnes intelligant, quantum eadem Facultas pestilentem et exitialem illam doctrinam excretur ac detestetur.

Actum Parisiis in Facultatis Theologicæ Comitiis generalibus apud Sorbonam, die ultima Januarii anno Domini 1656, et confirmatum die prima Februarii ejusdem anni.

APPENDIX C.

VARIATIONS IN LETTER II.

(*Vide supra*, pp. 87, 88.)

THIS remarkable passage was twice revised by Pascal, as will be seen from the subjoined extracts:—

A. (4to. of 1656) and B. (*first* 12mo. of 1657).

“Il ne faut pas, me dit-il; il faut ménager davantage ceux qui sont puissants dans l’Église; les Jésuites se contentent d’avoir gagné sur eux qu’ils admettent au moins le nom de grâce suffisante, quoiqu’ils l’entendent comme il leur plaît. Par là, ils ont cet avantage qu’ils font, quand ils veulent, passer leur opinion pour ridicule et insoutenable. Car, supposé que tous les hommes aient des grâces suffisantes, il n’y a rien si facile que d’en conclure que la grâce efficace n’est pas nécessaire, puisque cette nécessité exclurait la suffisance qu’on suppose. Et il ne servirait de rien de dire qu’on l’entend autrement: car l’intelligence publique de ce terme ne donne point de lieu à cette explication. Qui dit *suffisant* dit tout ce qui est nécessaire; c’en est le sens propre et naturel. Or, si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées autrefois, vous sauriez que les Jésuites ont été si éloignés de voir leur doctrine établie, que vous admireriez de la voir en si beau train. Si vous saviez combien les Dominicains y ont apporté d’obstacles sous les papes Clément VIII et Paul V, vous ne vous étonneriez pas de voir qu’ils ne se brouillent pas avec eux, et qu’ils consentent qu’ils gardent leur opinion, pourvu que la leur soit libre, et principalement quand les Dominicains la favorisent par ces paroles, dont ils ont consenti de se servir publiquement.”

C. (*second* 12mo. of 1657).

“Les Dominicains sont trop puissants, me dit-il, et la Société des Jésuites est trop politique pour les choquer ouvertement. Elle se contente d’avoir gagné sur eux qu’ils admettent au moins le nom de *grâce suffisante*, quoiqu’ils l’entendent en un autre sens. Par là elle a cet avantage, qu’elle fera passer leur opinion pour insoutenable quand elle le jugera à propos; et cela lui sera aisé. Car, supposé que tous les hommes aient des grâces suffisantes, il n’y a rien de plus naturel que d’en conclure que la grâce efficace n’est donc pas nécessaire pour agir, puisque la suffisance de ces grâces générales exclurait la nécessité de toutes les autres. Qui dit *suffisant*, marque tout ce qui est nécessaire pour agir, et il servirait de peu aux Dominicains de s’écrier qu’ils donnent un autre sens au mot de *suffisant*: le peuple, accoutumé à l’intelligence commune de ce terme, n’écouterait pas seulement leur explication. Ainsi la Société profite assez de cette expression que les Dominicains reçoivent, sans les pousser davantage; et si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées sous les papes Clément VIII et Paul V, et combien la Société fut traversée, dans l’établissement de la grâce suffisante, par les Dominicains, vous ne vous étonneriez pas de voir qu’elle ne se brouille pas avec eux, et qu’elle consent qu’ils gardent leur opinion, pourvu que la sienne soit libre, et principalement quand les Dominicains la favorisent par le nom de *grâce suffisante*, dont ils ont consenti de se servir publiquement.”

D. (8vo. of 1659, text of present edition).

“Il ne faut pas, me dit-il; il faut ménager davantage ceux qui sont puissants dans l’Église. La Société est trop politique pour agir autrement: elle se contente d’avoir gagné sur eux qu’ils admettent au moins le nom de *grâce suffisante*, quoiqu’ils l’entendent en un autre sens. Par là elle a cet avantage, qu’elle fera passer leur opinion pour insoutenable quand elle le jugera à propos; et cela lui sera aisé. Car, supposé que tous les hommes aient des grâces suffisantes, il n’y a rien de plus naturel que d’en conclure que la grâce efficace n’est donc pas nécessaire, puisque la suffisance de

ces grâces générales exclurait la nécessité de toutes les autres. Qui dit *suffisant*, dit tout ce qui est nécessaire pour agir; et il servirait de peu aux Dominicains de s'écrier qu'ils prennent en un autre sens le mot de *suffisant*; le peuple, accoutumé à l'intelligence commune de ce terme, n'écouterait pas seulement leur explication. Ainsi la Société profite assez de cette expression que les Dominicains reçoivent, sans les pousser davantage; et si vous aviez la connaissance des choses qui se sont passées sous les Papes Clément VIII et Paul V, et combien la Société fut traversée, par les Dominicains, dans l'établissement de sa grâce suffisante, vous ne vous étonneriez pas de voir qu'elle évite de se brouiller avec eux, et qu'elle consent qu'ils gardent leur opinion, pourvu que la sienne soit libre, et principalement quand les Dominicains la favorisent par le nom de *grâce suffisante*, dont ils ont consenti de se servir publiquement."

* * See p. 369 *seq.* and p. 376, note (23), where the accuracy of Pascal's statement is examined.

INDEX OF PERSONS.

* * THE following brief notices include the names of those writers alone who were directly connected with the controversies discussed by Pascal, especially of the Jesuit and other Casuists.

ACHOKIER, in reality Jean Surlet de Chokier, a distinguished scholar, belonging to the old Belgian family of that name. Pascal includes him in the catalogue of Casuists in the 5th Letter. He was born 1571, † 1655. His chief works are *De permutationibus beneficiorum*, edited a third time at Rome in the year 1700, and *De re nummariâ prisci ævi* (Liège, 1619). P. 138.

ADAM (Jean), a Jesuit, born 1608 at Limoges, † 1684. Pascal's mention was probably due to the fact that Adam, in one of his writings, described S. Augustine as "*l'Africain échauffé et le docteur bouillant*." He was more complimentary to Mazarin and Anne of Austria, whom he compared respectively to S. John the Baptist and the Virgin Mary. He wrote a translation of the Offices, in opposition to that of Port Royal. *Ibid.*

AGNÈS, la Mère (otherwise Jeanne-Catherine Arnauld), third daughter of Antoine Arnauld and Catherine Marion, was born on the last day of the year 1593. She was made Abbess of St Cyr at the age of seven, and succeeded her elder sister, the Mère Angélique, as Abbess of Port Royal in 1636, and held the office until 1642, and later, from 1658 to 1661. In this year she recommended a "conditional signature" of the Formulary, her last official act before her resignation. She died in 1671, two years after the "Peace of the Church" had been settled. [See Reuchlin, Sainte-Beuve, Beard, and *Lettres de la Mère Agnès*.] P. 330.

AIRAULT (or HÉREAU), Professor of Moral Theology at Paris in the xviii century. Censured by the Univ. of Paris in 1644. P. 171, 298.

ALBA, Jean d', the subject of the anecdote related by Pascal in the 6th Letter. P. 155, and note (19).

ALBY, Henri, born 1590, † at Arles 1659. Successively Rector of the Jesuit Colleges of Avignon, Grenoble, Lyons, and Arles. He published, in addition to the attack on Puy, described by Pascal in Letter xv, two series of Lives of the Cardinals. The exact title of the libel was *l'Anti-Théophile paroissial*. Lyon, 1649. P. 313, and notes (5) and (6).

- ALDRETTA, or more properly ALDERETE, a Spanish Jesuit who became rector of the College of Granada. He wrote a treatise *De religiosa Disciplina tuenda*, Seville, 1615, and died in the following year. P. 138.
- ALVAREZ (Diego), the creator and leader of the New Thomists. Born about 1550, † 1635 at Naples. He was sent by the Dominican Order as one of their champions to Rome in 1596, during the controversy *De Auxiliis*. His chief works are *De Auxiliis divinæ gratiæ* etc., Rome, 1610, and several later editions; *Concordia liberi arbitrii cum prædestinatione*, Lyons, 1611, 1614, and again in 1622; *De Origine Pelagianæ hæresis*, Trani, 1619. P. 382.
- ANJOU (d'), a French Jesuit who flourished in the 17th century. His violent and calumnious attacks upon Port Royal, delivered from the pulpit of the church of S. Benoît at Paris in 1655, caused so much indignation, that the Curé was compelled to refute them on the following day. See Letter xv. P. 312.
- ANNAT (François), a distinguished French Jesuit, born 1590, † at Paris, 1670. His real name was Canard, which he latinized. He became successively rector of the Colleges of Montpellier and Toulouse, provincial of his order, and Confessor of Louis XIV., occupying this post for sixteen years. He was a strenuous opponent of Jansenism, and together with de Marca, drew up the famous Formulary of 1655. As an author he was more prolific than remarkable. He wrote *le Rabat-joie des Jansénistes*, Paris, 1656, an attack on the alleged miracle of the Thorn. Pascal addresses the last two letters to him, as the representative of French Jesuits. P. 352, 377.
- AQUAVIVA (Claude), born 1543, † 1615, one of the most famous Generals of the Society. He was the author of the *Ratio Studiorum* (1586), afterwards suppressed by the Inquisition. His régime at first gave great offence to the Spaniards. Pascal refers to him in the 17th Letter. P. 355.
- ARNAULD (Antoine), born 1612 at Paris. Youngest of the ten surviving children of Ant. Arnauld the advocate. Became Doctor of Theology in 1641. Published his treatise *de la Fréquente Communion* 1643, also contributing to the *Théologie Morale des Jésuites*. Censured by the Sorbonne in 1656 on account of certain utterances, in his *Seconde Lettre à un Duc et Pair* (1655), in which the opinions of Jansen had been advocated. In the later controversy (1659—1663) about the signature of the Formulary, Arnauld was an advocate of compromise. During the remainder of his life he was almost continually in exile. After the Paix de l'Église, his polemic was chiefly directed against the Protestants. The *Perpétuité de la foi*, a defence of the Roman Catholic doctrine of the Eucharist, appeared 1682, and was answered by Claude. In 1690, Arnauld obtained a censure of the doctrine of *Péché philosophique*, taught by the Jesuit Musnier at Dijon in 1686. He died at Brussels in 1694. Boileau's epitaph is well known. Arnauld's works were published in 35 vols. in 1715. P. 74 seq., 100 seq., 113, 330 seq.
- AZOR (Jean), a Spanish Jesuit, born 1533, † 1603. His celebrity as a professor caused him to be summoned to Rome, where he held the chair of Moral Theology at the College of Jesus. His lectures were afterwards published, and some of the opinions excited criticism on account of their novelty, and their tendency to a relaxed system of morality. The Dominicans attacked the book,

but were silenced by a brief of Pope Clement VIII. which sanctioned its re-impression. Pascal took up the polemic, by quoting Azor's teaching on homicide in the 7th Letter. P. 170, 173, 212.

BAGOT (Jean), a French Jesuit, born 1580, died 1664. He was successively Professor of Theology at several colleges, censor of books, theologian to the General of the Order, and finally Rector at Paris. One of his works, the *Defensio juris Episcopalis* (1655), was condemned by the French Clergy on account of its anti-Gallican tendencies. Bagot took part in the controversy with Port Royal. P. 249, 271.

BALDELLI (Nicolaus), an Italian Jesuit, born 1572, †1655. He was Professor of Moral Philosophy at Rome, later Rector of the College of Perugia. He published two volumes upon Moral Theology. (Jöcher.) Pascal mentions him in his 7th Letter. P. 171, 295, 303.

BARCOLA, an obscure Casuist included by Pascal in his catalogue. P. 138.

BARRY (Paul de), a French Jesuit born 1585, †at Avignon 1661. He wrote a number of popular books of devotion, including *Le Paradis ouvert à Philagie* (Lyon, 1636), the work dissected by Pascal in his 9th Letter; *Les illustres amants de la Mère de Dieu*; and *Pensez-y bien*, which is still reprinted, although with many omissions and alterations. P. 199 *et seq.*

BASILE PONCE (correctly PONCE DE LEON), a Spanish monk of the Augustinian Order, born 1570, †1629. Was a Professor of Theology at Salamanca. Among his writings are *De sacramento Matrimonii*; *de impedimentis Matrimonii*; *Varie disputationes ex theologia*; *Discursos para todos los Evangelios de la Quaresma*; etc. etc. P. 133, 225.

BASTÈLE (Daniel), a Jesuit who was confessor to the Imperial house in the early part of the 17th century. His approval of the doctrine of "Venial "Calumny" mentioned by Pascal in the 15th Letter. P. 310.

BAUNY (Étienne), a French Jesuit, born 1564, †1649. His opinions, sufficiently quoted and examined in Pascal's Letters and the notes, are found in the following works:—*Somme des péchés*; Paris, 1630, and countless later editions, including a summary by the author. *Summa casuum conscientie*, Paris, 1631. *Pratique du droit canonique*, Paris, 1633, 1640, 1643, and Rouen, 1644. (This work was condemned at Rome for its Gallican leanings.) *Theologia Moralis*, Paris 1640—1647, 4 vols. in folio. Bauny's ethical doctrines were formally condemned at Rome in 1640 and in 1643, also by several assemblies of the Clergy in France. He is said to have published an anonymous defence, quoting the authorities he had followed. It is entitled *Catalogus auctorum quos cum P. Bauny doctor theologus censura notandos judicavit*. P. 113 *et seq.*, 121, 122, 133, 149, 156, 183, 205, 210, 212, 317.

BÉCAN (Martin), a distinguished Belgian Jesuit, born 1550, †1624 at Vienna. He was Professor of Theology at Mainz, Würzburg, and Vienna, and confessor to the emperor Ferdinand II. He is chiefly known to English students of theology by his controversies with the Archbishop of Spalatro (*De republica ecclesiastica*, Mainz, 1618), and with Andrews (*Refutatio torture torti*, 1610, and *Duellum cum G. Tookero, de primatu regis Angliæ*, 1612). He was a strenuous defender of ultramontane theories, to such an extent that Pope

- Paul V. had to disavow his works in 1613. Bécán's works incurred the condemnation which others of his school met with at the hands of the French Parlement in 1762. P. 174.
- BILLE (Érade) or *Bilius*, a Flemish theologian of the Order of S. Dominic, †1669, who left some devotional writings. Pascal refers in his 12th Letter to some writings attacked by Dupré. P. 265.
- BINET (Étienne), a French Jesuit, born 1569, †1639 at Paris. Besides occupying the post of Rector in the principal houses of the Society, he left several devotional works, one of which, *De la marque de la Prédestination*, incurs the satire of Pascal for its grotesque language, and loose doctrine. Binet was more successful with another work, *Essai sur les merveilles de la nature*, which obtained no less than twenty editions during the 17th century. Pascal's quotation is in the 9th Letter. P. 201 *et seq.*
- BINSFELD (Peter), a Flemish theologian of the 16th century, †1598. He became a canon of Trier, and a bishop *in partibus*. Among his works are *Enchiridion theologiæ pastoralis* (Douai 1630 and later); *Comment. ad tit. de simonia*, etc. He is included in the catalogue of Letter v. P. 138.
- BISBE (Franciscus), a Spanish Jesuit who flourished in the early part of the 17th century. All that is known of him is that he wrote a treatise upon the drama. (Jöcher.) He is included in Pascal's catalogue. *Ibid.*
- BIZOZERI, an obscure Casuist, included in Pascal's catalogue. *Ibid.*
- BOBADILLA, de. Of the three theologians of this name the one included by Pascal in his catalogue was in all probability Nicolaus de Bobadilla, one of the original associates of Loyola, with whom he disagreed later on the subject of the *Interim*. He died in 1590 at an advanced age, having published among other works a treatise *De christiana conscientia*. *Ibid.*
- BRISACIER (Jean de), a French Jesuit, born 1603, †1668. He was Rector of several houses, including the College of Clermont at Paris, and Provincial in Portugal. His virulent polemic against Port Royal, and the Irish priest Callaghan, obtained for him the distinction of a mention in the Provincial Letters. (*Le Jansénisme confondu*, Paris, 1651, in 4°; *La mauvaise foi du D. Callaghan*, etc.) P. 312.
- CABREZZA. This name, included in the catalogue of the 5th Letter, I am inclined to think a clerical error of Pascal's for CABRERA, as the former name is unknown to the catalogues of the Jesuit and other orders. There were no less than 10 ecclesiastics of this name, who flourished at the end of the 16th, and beginning of the following century. Of these the most probable seems to be the Spaniard PETER DE CABRERA, who was Professor of Theology at Cordova, and published *Commentaria et disputationes in D. Thomæ tertiam partem* (Cord. 1602). P. 138.
- CALLAGHANES, a ridiculous nickname bestowed by the Jesuit Brisacier upon the Nuns of Port Royal, in allusion to an Irish priest of the name of Callaghan, the Curé of Cour-Chiverny near Blois, and one of their Directors. See Note (21) on Letter xi, and Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II. 502. P. 247.
- CAPPONI (Serafino), an Italian of the Dominican Order, born 1536, †1614. Was

- Professor of Theology at Bologna, and left numerous works, chiefly commentaries on the Scriptures and S. Thomas. P. 216.
- CARAMUEL (Juan de Lobkowitz), a Spanish theologian of the Cistercian Order, born 1606, †1682 at Vigevano. He early obtained celebrity by his preaching, and was nominated Abbot of Melrose, and Vicar-general in England, but he does not appear to have visited this country. He lived at different times in the Netherlands, the Palatinate, Austria, and Italy, where Pope Alexander VII. gave him the bishoprics of Campagna and Salviano. The list of his works is very extensive; Pascal refers alone to his *Theologia Moralis* (Louvain, 1643, in folio). P. 175, 176, 179, note (19), 310.
- CASTRO-PALAO (Ferdinand), a Spanish Jesuit, born 1581, †1633. His chief work was a treatise on Moral Philosophy in 7 volumes, to which Pascal alludes. It was published first at Lyons, 1631. (De Backer, II. 104.) P. 181, 186.
- CAUSSIN (Nicolas), a French Jesuit, born 1583, †1651. He was made confessor to Louis XIII. by Cardinal Richelieu, but attempted to destroy his patron's influence by means of Mlle de la Fayette. This intrigue was defeated, and Caussin dismissed from his post, with a severe notice in the *Gazette de France*:—"sa conduite étoit si mauvaise, qu'un chacun, et son Ordre même, a "bien plus d'étonnement de ce qu'il a tant demeuré en cette charge que de ce "qu'il en a été privé." (Bayle has an article on Caussin. See on the other side Crétineau-Joly, II. 59, and the list of works in De Backer, I. 177.) Pascal refers to his *Réponse à la Théologie Morale des Jésuites* in the 10th Letter. P. 223, 249, 316.
- CELLOT (Louis), a French Jesuit, born 1588, †1658 at Paris. He was successively rector of the Colleges of Rouen and La Flèche, and Provincial. His work *De Hierarchia* (Rouen, 1641) was a reply to the *Petrus Aurelius* of Saint-Cyran. Its arguments gave dissatisfaction at Rome, and it was placed on the Index by a decree of Jan. 22, 1642, *donec corrigantur*. It was also censured by the Theological Faculty of Paris. A list of his works is given by De Backer, I. 183. P. 193, 194, 249.
- CLAVASIO (Angelo de), a Casuist mentioned by Pascal in the catalogue of the 5th Letter. He published a *Summa* (known as the *Angelica*) in the year 1486 (no name of place): which was reprinted at Venice in 1487, and frequently later. P. 138.
- COMITOLO (Paolo), an Italian Jesuit, born 1545, †1626. Pascal refers to his chief work on Casuistry, *Responsa moralia in VII. libros digesta*, Lugd. 1609, and several later editions (De Backer, I. 208). P. 142, note (10), 226.
- CONINCK (Gilles de), a Flemish Jesuit, born 1571, †1633. He was for a long time Professor of Theology at Louvain, where he had been a pupil of Lessius. He left a commentary on S. Thomas, and a treatise *De moralitate...actuum supernaturalium*, etc. (Antw. 1616, and several later editions). See De Backer, I. 209. P. 138.
- CORDUBA, or CORDOVA (Antonio), a Spanish Casuist, of the Minorite order, who flourished in the later part of the 16th century, and left, among other works, *Quæstionarium theologicum, sive silva Casuum Conscientiæ* (Tol. 1578). P. 172.
- CRASSET (Jean), a French Jesuit, born 1618, †1692. He obtained some note

as a preacher and writer on ascetic subjects, but his virulence against the Jansenists caused him to be inhibited from preaching in the Diocese of Orleans, on account of his slanders, in the year 1656, as Pascal notes in the 15th Letter. P. 312.

CUJAS (Jacques), one of the most distinguished writers on jurisprudence, born 1522 at Toulouse, †1590 at Bourges. Pascal quotes him in contrast to the doctrine of the Jesuits on homicide in the 14th Letter. P. 293.

DEALCOZER, or more correctly JEAN DE ALLOZA, a Jesuit, born at Lima in Peru 1598, †1666. His only work on Casuistry (*Flores summarum seu alphabetum morale*) was not published till 1665, therefore Pascal erroneously included him in the catalogue. Previously he had only published books on devotional subjects (see De Backer, i. 12 and vii. 15). P. 138.

DELLA CRUZ. Pascal probably refers to François DE LA CROIX, who under the name of CRUCIUS published various ascetic works which obtained great popularity, and were translated into several languages (see list in De Backer, i. 235). *Ibid.*

DIANA (Antonio), born at Palermo in 1595, studied theology, which he afterwards taught with great success. His opinion on cases of conscience was sought, and his works reprinted, in most Catholic countries. Under three Popes, Urban VIII., Innocent X. and Alexander VIII., he held the high post of Episcopal Examiner. Of his works, one upon the Roman Primacy and a *Summa Theologiæ* make up eight volumes in folio. He died at Rome in 1663. P. 138, 227, 257, 259.

DIAZ, the family name of many Jesuit missionaries, chiefly in China, for whom see De Backer, ii. 165, and iv. 177. But Pascal seems rather to have referred to FILIPPE DIAS, a Portuguese theologian of the 16th century, although no works of his on Casuistry have come down to us. Maynard conjectures that a PEDRO DIAZ of the Mexican Mission may have been intended. P. 138.

DICASTILLO (Juan de), a Spanish Jesuit, born 1583, †1653. He was a Professor of Theology at Murcia and Toledo. His chief work, referred to by Pascal, is the *De Justitia et Jure* (Antv. 1641). P. 309, 311.

DUMOULIN (Pierre), a famous Protestant theologian, born 1568, †1658. The list of his works will be found in Haag, *La France Protestante*, mentioned by Pascal in the 12th Letter. P. 254.

ESCOBAR (Antonio de Escobar y Mendoza), the type of all Casuists, his name having become almost proverbial in France. He was born at Valladolid in 1589, and entered the Society at the age of 15. He soon became distinguished as a preacher and author, and no less than 36 editions of his *Theologia Moralis* had been published before Pascal attacked it. Pascal's attacks greatly added to the sale of the book, as is usually the case, and it is said that Escobar received the ironical praise of the earlier letters without suspicion. Maynard, however, relates that he complained of them to a friend in the following terms:—"Five years ago, they wished to bring me before the Inquisition for preaching too severe a doctrine: and now in France they declare me a corrupter of morals!" The statement that "the Inquisition

"thought Escobar too severe" is certainly severe on the part of the Abbé Maynard. P. 131 *et seq.*, 169, 170, 174, 181, 184, 191, 218, 219, 224, 227, 276, 280, 294.

Faoundez (Estevan), a Portuguese Jesuit, †1645. His *Quæstiones de Christianis officiis et casibus conscientia* (Lyons, 1626) were condemned by the Inquisition (De Backer, II. 117). P. 227.

FERNANDEZ. There are no less than *twenty-two* Jesuit theologians of this name. (See De Backer, II. 182; III. 297; IV. 213 *et seq.*) Pascal probably alludes to ANTONIO FERNANDEZ, born at Coimbra in 1558, a missionary at Goa and Abyssinia. He died 1628, leaving several ascetic works, besides memoirs of his travels. P. 138.

FILIUTIUS (or FILIUCCI), Vincentio, an Italian Jesuit, born 1566, †1622. He was distinguished as a writer on moral philosophy both for the number of his works and the novelty of his opinions (see De Backer, I. 308). P. 132, 142, 172, 173, 208, 221, 233, note (5), 278, 303.

FILLEAU (Jean), a French lawyer, born 1600, †1682. The author of the "Bourfontaine" narrative, on which see Sainte-Beuve, and Note (2) on Letter XVI. P. 344, 351.

FLAHAULT, a Casuist quoted by Pascal in the 7th Letter. P. 172.

GANS (Johann), a German Jesuit, born 1591, †1662. He was Confessor to the Emperor Ferdinand. Mentioned by Pascal in the 15th Letter. P. 310, 345.

GARASSE (François), a French Jesuit, born at Angoulême in 1585, †at Poitiers 1631. The type and representative of the theological Free-lances. Took an active part in the denunciation of the poet Théophile, against whom his *Doctrine Curieuse* was mainly directed. His satires were far more successful than his attempt at serious theology, which Saint-Cyran dissected in his *Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme Théologique du P. François Garasse*, and which the Sorbonne formally censured. Garasse atoned for a somewhat equivocal life by a heroic death (see Art. in Bayle, and Nisard, *Gladiateurs de la République des Lettres*). P. 205.

GÉNÉBRARD (Gilbert), a member of the Benedictine Order, and Archbishop of Aix, born 1537, †1597. A partisan of the Ligne. P. 365.

GRANADO (Jac.), a Spanish Jesuit, born 1574, †1632. He left Commentaries upon the *Summa* of Aquinas, besides other works (De Backer, II. 260). P. 219, 227.

GRAPHÆUS (Jacob GRAFF), an Italian Benedictine monk, who wrote a treatise *Consilia cas. conscientia*, 1610, and other works (Jöcher). P. 138.

GRASSALIS, the name of a Casuist mentioned by Pascal in the 5th Letter, but not to be traced, unless it be the Jacob GRASSEL who was in 1637, according to Jöcher, a Rector at Minden. *Ibid.*

GRASSIS (de). There were two Jesuits of this name at the beginning of the 17th century. Probably Pascal referred to Cesare DE GRASSIS, a Neapolitan Jesuit. (Jöcher and De Backer.) *Ibid.*

HALLIER (François), a French theologian, born 1595, †1659. At first he took the side of the moderate and Jansenist party, but when the controversy recommenced in 1649, he became active on the other side, and was rewarded with

the diocese of Toul. A list of his works is given in the *Nouvelle Biogr. Générale*, xxiii. 195. P. 113.

HALLOIX (Peter), a Flemish Jesuit, born 1572, †1656, the author of a *Defence of the Life and Doctrines of Origen*, to which Pascal alludes in his 17th Letter. It was put on the Index at Rome (see De Backer, i. 369). P. 365.

HENRIQUEZ (Henrique), a Portuguese Jesuit of the 16th century, †1608. He entered the Society at an early age, but subsequently went over to the Dominicans, and wrote against the doctrine of Molina a book which is not extant. He finally returned to the Jesuits, who consented to readmit him. His chief work, to which he owes his mention in Pascal's catalogue, is the *Summa Theologiæ Moralis*, Salam. 1591, and many later editions (see De Backer, iv. 301). P. 138, 169, 277.

HÉREAU (more correctly AIRAULT), a Casuist of the 17th century, whose treatise upon Homicide is quoted and condemned by Pascal in the 7th Letter. P. 171, 298.

HURTADO (Gaspar), a Spanish Jesuit of the 17th century, †1647. His chief works are the *Disputationes de Matrimonio* (Complut. 1627); *Tractatus de Sacramentis et Censuris* (Ant. 1633, and later). See De Backer, v. 331. P. 129, 166.

HURTADO (Pierre H. de Mendoza), a Jesuit, who held the chair of theology at Salamanca for 30 years, †1651. For list of his works, see De Backer, ii. 305. P. 167, 212, 227.

IRIBARNE (more correctly de IRIVARNE or IRIBURN), a Spanish theologian of the Franciscan Order who flourished at the beginning of the 17th century. He left, among other writings, a Commentary upon the 4th Book of Scotus; *de actionibus humanis* (Jöcher, ii. 1983). P. 138.

JANSENIUS (OR JANSSEN, Cornelius). See Introduction, *passim*.

JARRIGE (Pierre), a French Jesuit who went over to the Protestants in the year 1647. Being attacked by his former colleagues, he replied in a work entitled *Les Jésuites mis sur l'échafaud* (1648), but two years later he was persuaded to retract his accusations, after which he disappeared. Pascal refers to him in the 16th Letter. P. 342.

L'AMY (or AMICO), Francesco, a learned Jesuit, born 1578, †1651. There was another Jesuit AMICO, his contemporary, who taught theology at Naples, and left a voluminous commentary on Aristotle, and a treatise on casuistry, *Regole della coscienza scrupolosa* (Naples, 1648). But it is to Francesco that Pascal alludes in his 7th Letter, the work attacked being the 5th volume of his *Cursus theologiæ*, "de justitia et jure." P. 174, 249, 281, 299.

LAYMAN (Paul), a distinguished Jesuit theologian of the 17th century, †1635. He professed the canon law at various colleges. His chief work, the *Theologia Moralis* (Mönach. 1625), obtained great success. For a list of its editions and of Layman's other works, see De Backer, i. 448. P. 135, 174, 182, 296.

LE MOINE, a prominent member of the Sorbonne, the leader of the coalition of Jesuits and New Thomists. Mentioned in Letters i—iv. P. 79 *et seq.*

- LE MOYNE (Pierre), born at Chaumont 1602, †1671. The poet *par excellence* of the Society, his works occupy a certain place in the second rank of his generation, and are not to be summarily judged by Pascal's rather malicious selection. They furnish him a better claim to distinction than his devotional writings, the frivolous irreverence of which is chastised in the 9th and 12th Letters. He also published a *Galerie des femmes fortes*, subject of Pascal's criticism in the 9th Letter (see Note 4, *supra*). Maynard gives some long extracts in his Introduction to the Letter, and urges that Le Moyne's style is that of François de Sales. Unfortunately the *esprit* of the Bishop of Geneva is wanting. P. 203, 204, 246.
- LESSIUS (or LEYS), Leonard, perhaps the most learned of the Casuists attacked by Pascal. Born 1554, was Professor of Theology at Louvain from 1585 to 1605, †1625. He took a prominent part in the controversy excited by Baius at the end of the 16th century. Thirty-four of his *theses* having been censured by the Theological Faculty of Louvain as Semi-Pelagian, Lessius appealed to Rome successfully, his propositions being declared *sanæ doctrinæ articuli*. The doctrines of his work *De Justitia et Jure* were attacked by several writers before Pascal, but are said to have been approved by Francis de Sales in a letter which is declared to have been in existence up to the year 1773. In any case many of his *theses* are censured, almost in the very words, by the Bull of 1679. For a list of Lessius' works, see De Backer, i. 452 *et seq.* P. 169, 171, 185, 190, 210, 273 *et seq.*, 292 *et seq.*
- LLAMAS (Jeron. de), a Spanish theologian of the Cistercian Order, included by Pascal in the list of modern Casuists (Letter v.). He was Court preacher at Madrid, and Abbot of the monastery of Carraceti. Among his works are *Methodus Curationis Animarum*. He died 1610. P. 138.
- LOPEZ, the name of a Casuist included in the catalogue of Letter v. It is impossible to decide with any certainty to which writer Pascal alludes, as there are more than a dozen theologians of the name who flourished in the 16th and 17th centuries. Possibly it was Luis Lopez, a Spanish Dominican, who left an *Instructorium conscientie* in two parts (Ven. 1590), and also a *Tractatus de contractibus* (Salam. 1592). *Ibid.*
- LORCA (Pietro de), an Italian of the Cistercian Order, †1606 in Spain, where he became Provincial. He left Commentaries on Aquinas. *Ibid.*
- LUCC (Franc. de), born 1580, †1652. One of Escobar's 24 Elders. P. 136.
- MARTINEZ. [As with LOPEZ and HENRIQUEZ, it can only be guessed, in the absence of reference by Pascal to any book, and the number of contemporary names, that the personage alluded to may have been Ignatio Martínez, a Spanish Jesuit, who left some ascetic treatises, and died about the end of the 16th century. Maynard suggests Jean Martinez de Ripalda (b. 1586, †1648).] P. 138.
- MASCARENHAS (Emanuel), a Portuguese Jesuit, rector of the Irish College at Lisbon, †1654. Among his works are a *Tractatus de Sacramentis* (Paris, 1656). P. 335.
- MESTRÉZAT (Jean), a distinguished French Protestant theologian and preacher,

born 1592 at Geneva, †1657, a few months after Pascal's allusion to him in the 16th Letter: "*Faites donc parler Mestrézat*," etc. P. 334.

MEYNIER (Bernard), a French Jesuit of the 17th century, notorious for his share in the religious controversies of his time. In 1655 he wrote *La sainte liberté des enfans de Dieu*, in the character of a Protestant, but the deception was speedily discovered, and severely castigated by Drelincourt and others. In the following year his invention was exercised against Port Royal, procuring for him the honour of a notice in the 16th Letter. See the notes on it, and for Meynier's other writings, De Backer, III. 488. P. 336, 340.

MOLINA (Luis), a famous Spanish Jesuit, born 1535 at Cuença. He professed theology for many years at Evora, where he wrote his treatise *de Justitia et Jure*, not published till after his death, and his still more noted work upon the reconciliation of Free Will and Grace (*Liberi arbitrii cum gratiæ donis, div. præscientiæ, prædest. et reprobat. concordia*. Olyssip. 1588, and later, Antv. 1595). Molina died in the year 1600. Mentioned repeatedly by Pascal. P. 93 et seq., 174, 181, 191.

MONTRouGE, name of the judge before whom Jean d'Alba was tried, and whose remarks on the doctrines of the Jesuits are quoted by Pascal in the 6th Letter. P. 156, 161.

NAVARRE (Balthasar), a Spanish theologian who flourished at the beginning of the 17th century, and wrote *Controversiæ in D. Thomam*. P. 168, 273.

NICOLAÏ (Jean), a French Dominican, born 1594, †1673 at Paris. He took an active part in the earlier disputes of the Sorbonne against Arnauld [see INTRODUCTION]. P. 79.

PEDREZZA (otherwise Padraza or Pedreça), a Spanish Dominican of the 16th century, a Professor of Theology at Coimbra. He wrote *Suma de casos de Conciencia*, which was translated into Italian. He died 1567. P. 138.

PENALOSSA (Ambros.), a Spanish Jesuit, who was Professor of Theology in Spain and Austria, and Rector of the College of Cuença. He does not appear to have left any works on casuistry, hence Pascal's mention of him in the catalogue of the 5th Letter was erroneous. De Backer gives the titles of two works, one a defence of Christ's Divinity, the other of the Immaculate Conception (II. 479). P. 345.

PÉREZ (Antonio), a Spanish Casuist of the Society of Jesuits, born 1599, †1649, held a theological chair at the *Collegium Romanum* for many years. He wrote a Commentary on the first part of the *Summa* of Aquinas, and a Treatise *De justitia et jure*. This latter was not published until 1699, therefore his fame as a teacher of Casuistry must have reached Pascal orally. P. 138.

PÉTAU (Denis), born 1583, †1652. One of the greatest theologians of the Roman Church. (See De Backer, I. 549 et seq., the Art. in Bayle, and that of Oudin in Nicéron's *Memoirs*, xxxvii. 81—234.) P. 128, 222.

PINTÉREAU (or PINTHEREAU), François, a French Jesuit born 1603, †1664. He was the most constant and vigorous assailant of Port Royal, from the controversy about *Petrus Aurelius*. He replied to Arnauld's *Théologie Morale des Jésuites*, and published a series of letters between Janssen and Saint-Cyran,

which had been seized at the arrest of the latter, and which he published with defamatory notes in 1648. Pascal alludes to them in the beginning of the 16th Letter. The accusations were too trivial for serious refutation. (De Backer, iv. 568.) P. 226, 318.

PITIGIANIS (Francesco de), an Italian of the Order of St Francis. He flourished at the end of the 16th century, and left a *Summa theologica*, with other works. Mentioned in Pascal's catalogue. P. 138.

PUYS, Curé of Saint-Nisier at Lyons. His treatment at the hands of the Jesuit Alby is described by Pascal in the 15th Letter. P. 313 *et seq.*

QUARANTA. One of the names in Pascal's catalogue of Casuists. But, as Maynard points out, the only writer of this name, Horace Quaranta, born at Salerno in 1604, was engaged on purely literary subjects. See however Crétineau-Joly, *Hist. de la Soc. de J.* iv. 256. P. 138.

QUIROGA, a German Capuchin who wrote against the doctrines of "Venial Calumny" defended and practised by the Jesuits. He was fiercely attacked by the R. P. Dicastillo on this account, as Pascal relates in the 15th Letter. P. 311.

REGINALDUS (or RAINAULD), a French Jesuit, born 1543, †1623. He studied under Maldonatus and Mariana at Paris, and afterwards professed theology at Dôle for twenty years. His chief work was the *Praxis Fori* (2 vols. folio), and of another, entitled *La prudence du Confesseur*, François de Sales speaks highly in his *Avertissement aux Confesseurs*. [Not to be confounded with the more famous Théophile Raynauld, upon whom see Bayle.] P. 169, 172, 173, 174, 191, 303.

SA (Emanuel), a Portuguese Jesuit, born 1530, †1596 at Arona. The most noted of his numerous works, as well as the one censured by Pascal, is the treatise entitled *Aphorismi confessoriorum ex DD. sententiis collecti*. It is said by his biographers that he employed 40 years in its composition. Some alterations were made by the Master of the Sacred Palace. It enjoyed a great popularity, and obtained numberless editions. (See De Backer, i. 666.) P. 169.

SAINT-CYRAN (Jean Du Vergier de Hauranne). See INTRODUCTION.

SAINT-EUVE (Jacques de), a French theologian, Doctor of the Sorbonne, born 1613, †at Paris 1677. Introd. ii. p. 28, note (2), 34, 357.

SANCHEZ (Tomaso), a Spanish Jesuit, born at Cordova, 1550, †1610 at Granada. He spent most of his life at Granada, where he directed the House of Novices. It is alleged that the vast number of questions addressed to him from all parts of Europe induced him to publish his notorious work *de Matrimonio*, concerning which it is not necessary to speak here. In addition to this book, four volumes in folio were published after the death of Sanchez, dealing with the Decalogue, Monastic vows, and kindred subjects. It may be mentioned on behalf of a personage not otherwise admirable, that he possessed the rare virtue of exact quotation, "*diligentia quædam singularis in allegandis fideliter scriptoribus quorum testimoniis utitur.*" (Antonio, *Bibl. Script. Hispan.* ii. 252.) Pascal alludes to him in the 5th Letter. P. 134, 192, 207.

SCARCIA, SCOPHRA, Casuists mentioned by Pascal in the 5th Letter. P. 138.

- SIRMOND (Antoine), nephew of the famous theologian Jacques Sirmond, was born 1591; † 1643. A member of the Society of Jesus, and distinguished as a preacher. His work *La défense de la vertu* (Paris, 1641) was disavowed by the Jesuits themselves on account of the doctrines condemned by Pascal in his 10th Letter. Several Jansenist writers erroneously attributed the work to Jacques Sirmond. P. 229 *et seq.*
- SQUILLANTI (Paolo), an Italian Jesuit who flourished in the 17th century, and became Protonotary. He published in 1629 a *Tractatus de obligationibus episcoporum*. (Jöcher, iv. 761.) P. 138.
- STREVEDORF (Walther Heinrich), a German theologian who flourished in the early part of the 17th century, and is included by Pascal in his catalogue of Casuists. See a list of his works in Jöcher, iii. 881. *Ibid.*
- SUAREZ (Francisco), the most learned of the Spanish Jesuits, was born at Granada in 1548, and studied at Salamanca. He taught philosophy at many Universities, and at Rome, spending the last 20 years of his life at Coimbra. He took an active part in the Molinistic controversies, and his *Defensio catholica fidei contra Anglicanae sectae errores* was condemned to be burnt both in England and France, by the hands of the executioner. But his real fame rests upon his philosophical works, in which his immense learning is at least equalled by his independent contributions. He died at Lisbon, the 25th of September, 1617. P. 137, 226, 229.
- TAMBURIN (or TAMBURINI, Tomaso), an Italian Jesuit, born 1591, † 1675 at Palermo. Pascal includes him in the catalogue of Casuists, but evidently had not read his *Methodus expeditæ Confessionis*, or he would have certainly mentioned him in the 10th Letter. See list of his works in De Backer, ii. 617. The *Methodus* is analysed by Ellendorf (*Moral u. Politik der Jesuiten*, p. 266 *et seq.*). P. 138.
- TANNER (Adam), a Jesuit born at Innspruck in 1572, † 1632, an exceedingly learned and prolific writer, chiefly in controversy. (See list of works in De Backer, ii. 620.) P. 169, 173, 262, 270, note (8).
- TURRIANUS (DE TORRES, Luis), the younger of the two famous Jesuit theologians of this name. Born about the middle of the 16th century, † 1635 at Madrid. Besides a comment on the *Secunda Secundæ* of Aquinas, and a collection of *Opuscula* (Lyons, 1625), he published a *Summa Theol. Moral* (1634). P. 212.
- UGOLIN (or UGOLINI, Bernardin), an Italian Jesuit, who flourished in the former half of the 17th century. He published *Esercittii spirituali* (Loreto, 1643). Included in Pascal's catalogue. P. 138.
- VALENTIA (Gregorio de), a Spanish Jesuit, born 1551. He taught theology with success in South Germany for many years, and was then called by Clement VIII. to a chair at the *Collegium Romanum*. There he took part in the numerous Congregations in the affair *De Auxiliis*. He died in 1603 at Naples. Valentia left no less than 32 treatises on different theological topics, besides four folio volumes of comments upon parts of Aquinas. P. 228, 261.
- VALÉRIEN (or VALERIANO MAGNI), an Italian theologian and philosopher, born at

Milan, 1587, †1661 at Salzburg. Spent nearly the whole of his life in Germany and Hungary, where he acted in various political capacities for Pope Urban VIII. His controversy with the Jesuits commenced by his attacks on their moral system, and led to his temporary imprisonment on a charge of heresy. Pascal quotes his famous apostrophe in the 15th Letter. (See Bayle.) P. 320 *seq.*, 325, note (11).

VASQUEZ (Gabriel), a Spanish Jesuit, born 1551, †1604. He taught theology at Madrid and Alcalá, and subsequently for more than twenty years at Rome. His works, which comprise ten folio volumes, deal exclusively with dogmatic and moral theology. He obtained a celebrity as a casuist second only to that of Escobar and Lessius, the former of whom includes him among his *Quatuor animalia*. P. 135, 145, 257, 261.

VECCHIS (Bartolomeo de), an Italian theologian, mentioned by Pascal in his catalogue. He flourished in the first part of the 17th century, and wrote a treatise *Della perfezione christiana*, besides other works. (Jöcher, iv. 1484.) P. 138.

VERA CRUZ. The writer of this name included by Pascal in his catalogue is probably Bonaventura de Vera Cruce, a Franciscan, who became Provincial and *Definitor* of his Order. †1652. *Ibid.*

VILLAGUT (Alphonso), a Venetian Jesuit, who flourished at the beginning of the 17th century, and wrote a treatise *de usuris*, as well as other works. (Jöcher, iv. 1608.) *Ibid.*

VILLALOBOS. Of the numerous theological writers of this name, Pascal possibly refers to Henrico V., a Spanish Minorite and professor of theology at Salamanca at the beginning of the 17th century. He wrote *Suma de la theologia moral y canonica*; *Manual de Confessores*, etc. Maynard mentions a Jean Villalobos (born at Zamora, 1555, †1593), who left only philological works; also, and with more probability, a Franciscan of the name, "dans lequel Soria-Buitron a surtôt puisé son *Epilogus Summarum*." (Append. ii. 474.) Pascal mentions him in the catalogue, and in Letter vi, where he is quoted as taking a severe view against Bauny and Sanchez. *Ibid.*

VITELLESCHI (Horazio), an Italian Jesuit of the 17th century, prætor at Camerino, and Auditor of the Rota. †1657. He left some *Decisiones Casuum Conscientiæ*, which gained him a place in Pascal's catalogue. *Ibid.*

VOLFANG A VORBERG (more correctly WOLFGANG SIEGMUND à Vorburg), a German Jesuit who flourished in the first half of the 17th century. (Jöcher, iv. 1710.) *Ibid.*

VOSTHERY, a Casuist mentioned by Pascal in his catalogue. (? Vishavé mentioned by Crétineau-Joly, iv. 251.) *Ibid.*

INDEX OF SUBJECTS.

- Académie*, 83, 97, 100.
- ALMSGIVING, Jesuit doctrine of, 145 *seq.*, 255 *seq.*
- ASSASSINATION, „ „ 144, 158, note (1).
- ATTRITION, „ „ 226.
- AUGUSTINIAN DOCTRINE, 5, 11 *seq.*, 77, 91, 95, 102, 107.
- BANKRUPTCY, Indulgence for
 Doctrine of Castro Palao, 186.
 „ Lessius, *ib.*
 „ Vasquez, *ib.*
- BULLS, (1) *In Eminenti*, 21.
 (2) *Contra Clericos*, 146, 159, note (5).
- CALUMNY, Jesuit condonation of,
 Doctrine of Dicastillus, 309 *seq.*
 „ Caramuel, 311
 Slanders of Crasset against Port Royal, 312.
 „ D'Anjou, *ib.*
 „ Alby against Puys, 313.
 „ the Jesuits against Valérien, 320 *seq.*
 [See also Letter xvi *passim*.]
- CALVINISM, distinguished from Jansenism, 330 *seq.*, 379 *seq.*
- CANONS, and Canonical Law, 299, 392, 400, note (4).
- CASUISTRY, taught by Jesuits,
 Principles of, 32 *seq.*
 Developed by Jesuit writers, 35.
 Defence of, 37.
- CASUISTS, preferred to the Fathers, 137 *seq.*
- CATHOLIC REACTION, in 17th century, 1 *seq.*
- CENSURE on Arnauld, 28, 96, 100 *seq.*, 404.
- CHINESE RITES, 128, 129.
- CONFESSION, Jesuit doctrines concerning,
 Teaching of *Imago primi sæculi*, 218.
 „ Escobar, Suarez, *ib.*
 „ Bauny, Granados, 219.
 „ Fagundez, 220.
 „ Filiutius, 221.
 „ Petau and Caussin, 223.

CONGREGATION DE AUXILIIS, 18.

CONTRITION, Jesuit doctrines concerning,

Declared unnecessary in repentance, 226; teaching of Diana, of Fagundez, Suarez, Granados, Sanchez, Escobar, Hurtado, 227.

[See also ATTRITION.]

COUNCILS of Ephesus, 15; Arles, 16; Orange and Valence, *ibid.*; Quiercy, 17; Trent, 18, 340, 350, note (12).

DEVOTIONS enjoined by Jesuits, Letter ix, *passim*.

DOMINICANS (or NEW THOMISTS),

Oppose the Semi-Pelagianism of Molina, 18 *seq.*; coalesce with Jesuits in attacking the Jansenists, 48, 79 *seq.*, 91 *seq.*

EQUIVOCATION, permitted by Jesuits, 207 *seq.*

ETHICAL LAXITY of Jesuits, 35 *seq.*, 126 *seq.*

FASTING, Jesuit relaxations of, 131 *seq.*, 142, note (8), 147.

FORGERIES, writings attributed falsely to Jansenists, 319.

FREE WILL, doctrine of, [See INTRODUCTION II, *passim*.]

In Primitive Church, 9; of Athanasius, Cyril of Jerusalem, Basil, Ephrem Syrus, Chrysostom, 11; of Western Fathers, *ib.*; of Augustine, 12 *seq.*; his change of view, *ib.*; tabular view of the three main divisions, 13; the Semi-Pelagian reaction, 15; Gottschalk, 16; Roman position at Trent, 18; Congregation *de Auxiliis*, *ib.*; Jansen, 19; the *Augustinus*, *ib.*; Five Propositions, 22; identity of Calvinism, Jansenism, and Augustinianism, 23; of Jesuit teaching and Pelagianism, 25; Arnauld's *Second Letter*, 27; censured by the Sorbonne, 28; Controversy of *Droit and Fait*, 389 *seq.*

GRACE, doctrine of, [INTRODUCTION II, *passim*.]

(a) "sufficient," believed by the Jesuits to be always available, 86 *seq.*

(b) "actual," Letter iv, *passim*, 111—125.

(c) "efficacious," 87, 89, 90 *seq.*, and Letter xviii, *passim*.

GRAVE (*un docteur ...*), his supposed power of rendering an opinion "*probable*," 148.

HOLY THORN, alleged miracle, referred to by Pascal, 345.

HOMICIDE, Jesuit teaching concerning, 163 *seq.* Letters xiii, xiv, *passim*.

Opinions of Lessius, 165, 273 *seq.*; L'Amy, 174 *seq.*, 281; Layman, 167; Sanchez, *ib.*; that hostile witnesses and calumniators may be killed, taught by Reginaldus, Emanuel Sa, Tanner, Azor, Filiutius, Héreau, Mendoza, Bécan, Flahault, Lecourt, Baldelli, Molina, Caramuel, 169 *seq.*

ILLICIT GAINS, might be retained, according to Jesuit teachers, 189 *seq.*

"*Impostures*," *les* (Replies by Nouet to the Provincial Letters), 54, 250, note (1), 254, 272, 308, 327.

INFALLIBILITY, doctrine of, as regards matters of *Fact*.

Denied to COUNCILS, by Bellarmine and Baronius, 363; to POPES by Pascal, Letters xvii, xviii, *passim*; case of Scythian monks, 364; Origen's

28

- "*Sable*," *le*, introduced during discussions at the Sorbonne, 89, 106, 110, note (6).
Saint-Sacrement, special devotions among nuns of Port Royal, 330 *seq.*
SECOND LETTER TO A DUKE (by A. Arnauld), 27; replies to it, *ib.*; censure on it, 28, 100 *seq.*
SEMI-PELAGIANISM, 13, 15 *seq.*, 25.
SERVANTS, permitted to rob their masters. [See OCCULT COMPENSATION.]
SIMONY, doctrine of Jesuits concerning, 150, 261 *seq.*
SINS OF IGNORANCE. [See GRACE.]
"Sorbonique," 76, 85, note (6).
SORBONNE, 73 *seq.*, 89, 97, 101, 106 *seq.*
"Soufflet de Compiègne," 267, 287, note (3), 304, 307, note (14).
SPECULATION AND PRACTICE, 277 *seq.*
THOMISTS. [See DOMINICANS.]
TRANSLATIONS of Pr. Letters, 69 *seq.*
TYRANNICIDE, Jesuit teaching concerning, 297, 305, note (7).
USURY, doctrine of Bauny, 183; of Escobar, 184, also 196, note (6).

BY THE SAME AUTHOR:

MONTANISM AND THE PRIMITIVE CHURCH; a study in
the Ecclesiastical History of the Second Century.

CAMBRIDGE: DEIGHTON, BELL AND Co.

Price 6s.

"A fresh addition to the excellent series of essays which have been produced at Cambridge of late years in competition for prizes.....It is interesting, not only in itself, but also as a specimen of the very different spirit in which historical enquiries are now pursued from that which was usual in the last century. There was a time when Rationalists and Romanists alike regarded Montanus and his followers as a set of crazy impostors: now, every one who makes any pretence of being a Church historian must account for the rise of Montanism out of the earlier Church, and describe its influence in the later. Mr de Soyres, like Arnold and some others, sees in Montanism not so much a deliberate heresy as a reaction against the innovating tendency which made itself felt in the Church in the second century. To use his own words (p. 110), it was an 'exaggerated statement of fundamental and original principles which, in a period of transition, would excite as much antagonism as the most violent novelty.' He is not unconscious of the glaring inconsistencies and exaggerations into which the Montanists fell, but he looks at them sympathetically, and without sympathy is no true history.....Even if here and there we are not quite of the same opinion as Mr de Soyres, we must admit that he has produced a work which no future student of the Church history of the second century can afford to neglect."—Professor Cheetham in *Contemporary Review*, Feb. 1879.

"The task has been performed with careful research, united with a broad outlook and the preservation of a catholic spirit, which make the volume, comparatively small as it is, one of real value."—*Theological Review*, Oct. 1879.

"Das Ergebniss, zu welchem der Verfasser dieser tüchtigen Arbeit betreffs des Montanismus gekommen ist, wird am kürzesten an dem Schluss-satze seiner zusammenfassenden Beurtheilung desselben (S. 116) erkannt:—'So, one by one, the fundamental principles of Montanism, its links with the Apostolical Church, were regarded as heresies.' Dieses Ergebniss ist nicht neu: es ist von G. Arnold, Wernsdorf, Ritschl u. A. angebahnt, resp. festgestellt. Der Verf. hat das seinige dazu gethan, um es noch einmal und pünktlich zu begründen."—Adolf Harnack in the *Theol. Lit. Zeitung*, Dec. 1878.

"This little work is a storehouse of varied, well selected and digested learning on the subject."—*Examiner*, Oct. 18, 1878.

